

ترجمة: د. هناء خليف غني



مفكرية

الاستسلام للمثالية

أنثروبولوجيا حقوق الإنسان

الاستسلام للمثالية أنثروبولوجيا حقوق الإنسان

مارك غوديل

ترجمة
د. هناء خليف غني

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtlef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى

1436 هـ - 2015 م

ردمك 3-1193-02-614-978

جميع الحقوق محفوظة



دار ومكتبة عدنان

طبع - نشر - توزيع

بغداد - شارع المتنبي

بناية المكتبة البغدادية

079017853386 - 07707900655

07901312029 - 07813515055

منشورات الاختلاف
Editions Elkhitlef

149 شارع حسيبة بن بوعلی

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: +966509337722

هاتف بيروت: +9613223227

editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين



المحتويات

7.....	مقدمة المترجم.....
11	تمهيد: ظاهرة حقوق الإنسان على ارتفاع خمسة وثلاثين ألف قدم.....
19	الفصل الأول: مقدمة حقوق الإنسان معتلة المزاج مفاهيم وتصورات.....
41	الفصل الثاني: أن تفقد أهميتك علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان تاريخ مثير للفضول.....
83	الفصل الثالث: في مواجهة النسبية فلسفة العضلة وسياستها وقوتها.....
125.....	الفصل الرابع: الثقافة في منتصف الطريق حقوق الإنسان تدخل عبر الباب الخلفي.....
167.....	الفصل الخامس: حقوق الإنسان بمحاذاة كرمة العنب اثنوغرافيا المعايير العابرة للقوميات.....
199.....	الفصل السادس: حقوق حرة علم الأنثروبولوجي وبرز حقوق الإنسان النيوليبرالية.....
241.....	Bibliography.....

مقدمة المترجم

مقدمة المترجم

يعد مفهوم حقوق الإنسان (Human Rights) من المفاهيم شائعة الاستخدام في الأدبيات السياسية الحديثة وفي الخطاب السياسي المعاصر عموماً. وتعد قضية حقوق الإنسان من أهم القضايا المطروحة حالياً على الساحة السياسية في المستويات المحلية والعالمية. فعلى المستوى العالمي، وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، ظهرت الحاجة للسلم العالمي وضرورة خلق توازن دولي، فضلاً عن سعي عدد من الشعوب إلى تحقيق استقلالها وبناء الدولة الوطنية، فظهرت الهيئات ومنظمات المجتمع الدولي المعنية بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، والتي انبثقت عنها العديد من المعاهدات والاتفاقيات الدولية في شتى مجالات الحقوق الإنسانية، التي كان من أهمها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948.

أن حقوق الإنسان هي حقوق متأصلة في البشر جميعاً مهما كانت جنسيتهم، أو مكان إقامتهم، أو نوع جنسهم، أو أصلهم الوطني أو العرقي، أو لونه، أو دينهم، أو لغتهم، أو أي وضع آخر. وللبشر الحق في الحصول على حقوقهم الإنسانية على قدم المساواة وبدون تمييز. وجميع هذه الحقوق مترابطة ومتآزرة وغير قابلة للتجزئة.

ويشكل الاعتراف بحقوق الإنسان في الوقت الحاضر دليلاً على وعي الشعوب ومؤشراً على رقي نظام الحكم فيها، حتى باتت التقارير التي تصدرها المنظمات الإقليمية والدولية عن وضع حقوق الإنسان في أي دولة من الدول ملفات قد تتضمن في ثناياها التأييد أو الاتهام للنظام السياسي الموجود في تلك الدولة، بحيث بدأت الأنظمة السياسية تتسابق من أجل تحسين صورتها لتبدو محترمة لحقوق الإنسان فيها.

ويسلط كتاب (الإستسلام للمثالية: الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان) الضوء على الدور الذي أضطلع به علم الأنثروبولوجيا في التأسيس لمفهوم حقوق الإنسان ومحاولات تطويره. وعلى الرغم من أن بعض الكتابات الغربية تحاول تأكيد "عالمية حقوق الإنسان"، تؤكد دراسات أخرى ولاسيما في إطار علم الأنثروبولوجيا على نسبية المفهوم وحدوده الثقافية مؤكدة أهمية النظر في رؤية الحضارات الأخرى للإنسان وحقوقه انطلاقاً من الفلسفة التي تسود الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة، وهي التأكيد على التباين والتعددية في الثقافات والخصوصيات الحضارية لكل منطقة.

ان ما يتعرض له الإنسان في العديد من دول العالم ولاسيما العراق من انتهاكات مؤلمة لحقوقه في العيش الإنساني الكريم وفي حرياته الأساسية هو ما شجعتني على ترجمة (الإستسلام للمثالية: الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان) - وهو الكتاب الرابع في سلسلة الكتب التي أنوي بعد التوكل على الله ترجمتها إلى اللغة العربية، وكلي أمل في ان تُسهم ترجمتي لهذا الكتاب في زيادة الوعي بأهمية العناية بقضايا حقوق الإنسان في مجتمعنا وترسيخ مكانتها بوصفها مجموعة متميزة من الممارسات الاجتماعية المرتبطة بأفكار معينة عن الكرامة الإنسانية.

مَهْد

**ظاهرية حقوق الإنسان
على ارتفاع خمسة وثلاثين ألف قدم**

تمهيد

ظاهرة حقوق الإنسان على ارتفاع خمسة وثلاثين ألف قدم

ثمة تجارب تدهشك بقدرتها على التحول من تجارب مقلقة مُحيرة إلى أخرى مؤثرة وعميقة؛ تجارب تجعلك تدرك ان أنظمة الأفكار والقيم والإحالات التي بالكاد تمكنت من تحديد إمكاناتها المعرفية لم تعد مناسبة بعد اليوم. وما سأرويهِ لكم في الصفحات القليلة التالية هو إحدى هذه التجارب. فبينما كنت منشغلاً في إلقاء سلسلة من المحاضرات في عددٍ من الجامعات الأوروبية، التي ظننت أنها ستضيف على أفكار الكتاب الحالي ومحاوره اللمسات النقدية الأخيرة قبل تسليمه إلى دار النشر، الفيت نفسي واقعاً في صفٍ طويلٍ في انتظار الصعود على متن إحدى الطائرات النفاثة الصغيرة في مطار هيثرو اللندني. ولكوني دقيق الملاحظة بالفطرة، خمنت أن غالبية المسافرين معي في هذه الرحلة المتجهة إلى عاصمة الدنمارك، كوبنهاغن، هم من رجال الأعمال ربما لأنشغالهم المستمر بالحديث - بلغات لم أميز بعضاً منها - في هواتفهم الخلوية. حينها، تساءلت في داخلي: "ياترى، ماذا سيكون رأيهم بموضوع الكتاب الذي أنوي نشره؟" في واقع الأمر، رغبت لوهلة في التحدث إلى بعضهم حول ذلك، ولكني تراجعته! فما فائدة الحديث مع مسافرين عابرين غير مكثرين، كما يبدو لي، بما يجري في العالم من حولهم.

تذكرت لبرهة وداع مضيبي ليلة البارحة، وحديثه معي، وامنياته لي بالتوفيق في رحلتي، وفكرت كثيراً في أثناء وقوفي في صف الانتظار لتسليم أوراق سفري إلى وكيل شركة لوفثانسا للسفر في هذا التناقض اللافت بين صخب

الرحلات الجوية اليومية في المطارات الدولية ورتابة الحياة الأكاديمية التي أحياها.

وفجأةً، وبينما نحن في وسط هذا المشهد الصباحي الريب الذي لم يكن يعكر صفوه سوى كثرة رنين الهواتف الخلوية وقدم المسافرين ورواحهم، باغتتنا - من إحدى زوايا المكان - أصوات لم نستطع تحديد مصدرها في بادئ الأمر، فأخرجتنا مما كنا فيه من سكونٍ وانتظارٍ. شيئاً فشيئاً تعالت هذه الأصوات وتداخلت، وبدأت مصرة على متابعة المسير صوب المكان الذي يقف فيه أسياد العالم المنتظرين لتضرهم كما الصاعقة. وبهدوءٍ وخفةٍ، أنزلت الهواتف الخلوية باحثة لها عن محباً في أحد الجيوب الداخلية أو الحقيب، وأستدارت الرؤوس واجمةً صوب الصوت الذي صرنا نسمعه بوضوحٍ أكبر. لم يكن صوتاً عالياً بقدر ما كان صوتاً متقطعاً ومتشججاً وممتزجاً بصرخات بعض الأطفال الصغار وتوسلاتهم. ولم يمر وقت طويل حتى تحولت صالة الانتظار إلى موقعٍ لحدثٍ مهمٍ آخر، في الأقل بالنسبة لي. لقد علمني طول اشتغالي في حقل الاثنوغرافيا أهمية توظيف حواسي الخمس لاستكشاف الأشياء من حولي وجمع البيانات عنها. وبالطبع لم أكن الوحيد الذي يفعل ذلك، إذ أدرك ابستمولوجيو العصر الحديث، أمثال ديفيد هيوم، أهمية توظيف حواسهم في عملية تدوين الملاحظات الاثنوغرافية متعددة الأوجه والمضامين قبل وقت طويل من ذلك.

وكعادي، هيأت نفسي لإستقبال الحدث الأكثر غرابة ولفتاً للانتباه في غضون الثواني القليلة التالية بعد أن بلغت أنفي روائح التراب والأرياف، والأهم الخوف والهلع. فمن موقعي في صف الانتظار، شاهدت صفّاً طويلاً من الرجال والنساء والأطفال الأفارقة. كان الأطفال الأكبر سناً - أغليبتهم في سن المراهقة - يحملون الأصغر سناً منهم، على حين يحمل بعض الصبية الصغار الأطفال الرضع. وقدرت أن العدد الكلي لأفراد المجموعة التي سارت قبالتنا حتى صعدوا الطائرة هو أربعون. وعلى الرغم من عنايتي بمتابعة أفراد المجموعة فرداً فرداً، استأثرت إحدى النساء بانتباهي وتفكيري. كانت المرأة في العقد الرابع من عمرها - على ما أظن - وتندلى نظارات قراءة من عنقها، وكانت تتصرف كما لو أنها زعيمة المجموعة،

وكانت منشغلة على الدوام بالحديث إلى موظفي المطار وأفراد مجموعتها الآخرين. واسترعى انتباهي أمراً آخر في ما يتصل بهذه المرأة، فبعد تسليمها حزمة من الأوراق الثبوتية - على ما أظن - إلى مسؤول بوابة المدرج، لاحظت عدم تدقيق الموظفين المسؤولين البطاقات الالكترونية الخاصة بأفراد المجموعة. بل أنهم - أي الموظفين - فعلوا ما هو أعجب من ذلك، إذ أكتفوا بالتنحي جانباً للسماح لأفراد المجموعة، الذين بدت عليهم علامات الإثناك والتعب واضحة، بالمرور.

ومثلما خمنت، ضجت الساعة التي استغرقتها الرحلة الجوية إلى كوبنهاغن ببيكاء بعض أفراد المجموعة وصراخهم وتحركاتهم المفاجئة في ممرات الطائرة الضيقة. وبقدر ما يتعلق الأمر بي، كان ما شهدته في هذه الرحلة كافياً لجعلني أدرك ضرورة إعادة النظر لا في إشغالاتي النقدية في مجال حقوق الإنسان فحسب، بل في بحمل التزاماتي الأخلاقية وطموحاتي التحليلية. ولحسن الحظ، فقد تنبّهت، في الوقت المناسب، إلى ضرورة قيامي بذلك بأسلوب يجعلني أقر بالطابع المبدئي والبسيط لهذه الإشغالات وفي الوقت نفسه حاجتها إلى المزيد من البحث والتقصي.

في واقع الأمر، شعرت ان الحظ قد حالفني مرتين في هذه الرحلة. مرةً، حينما شهدت هذا الحدث الذي جعلني أعيد النظر في بحمل اشتغالاتي الأكاديمية، ومرةً أخرى حينما جلست بجانب زعيمة المجموعة التي أخبرتني ان عددهم الكلي هو ثلاث وأربعون لاجئاً جاؤوا من أحد معسكرات اللاجئين في دولة زامبيا الأفريقية التي منحتهم فرصة استثنائية نادرة لترحيلهم وإعادة توطينهم - طبقاً لبرنامج التنمية البشرية - في إحدى دول أوروبا الغربية التي تحتل المراتب الأولى في مجال ضمان الحقوق السياسية والاجتماعية لمواطنيها. وقد علمت في ما بعد موافقة الحكومة الدنماركية المحافظة الحاكمة آنذاك، التي تمكنت، بفضل رفضها تبني السياسات العرقية المناهضة للهجرة، من المحافظة على موقعها البارز ضمن الديمقراطيات الغربية المتطورة، على قبول اللاجئين الافارقة حصراً بسبب فداحة ما تعرضوا له من ظلم وانتهاك لحقوقهم الإنسانية، انتهاك أقنع أشد المتعصبين لـ (دنماركية الدنمارك) في حزب الشعب الدنماركي. عمد يد المساعدة لهؤلاء اللاجئين.

في واقع الأمر، كان ما حدث في هذه الرحلة يعني، بالنسبة لي في الأقل، أن الاسوأ بين تخيلاتي - المختلفة عن تخيلات اللاجئين الأفارقة رغم كونها ليست أقل أهمية أو عمقاً - قد تحقق. أدركت أن الشيخ ذا العينين الشاحبتين الحزينتين الذي بدا لي غارقاً في بحر ذكرياته عن وطنه الأم، وإلى جانبه الأطفال الصغار الذين ما برحوا ينظرون نحوي بمزيج من الدهول والخوف مما ينتظرهم بعد انتهاء رحلتهم الجوية الثانية (بعد رحلتهم الأولى التي جلبتهم من مدينة لوساكا في زامبيا إلى لندن)، والفتاة الشابة التي ما أنفكت ترمق الأطفال الصغار بصحتها بنظرة صارمة متشددة كما لو أنها تود إخباري أنها المسؤولة الرئيسة عنهم حالياً، قد أطلوا جميعاً برؤوسهم من آتون المعاناة الإنسانية التي لطالما سمعت عنها، ولكني لم أجربها قط. عندها، تدافعت الأسئلة في رأسي عن هؤلاء وأمثالهم. ياترى هل أُجبر هذا الشيخ على مشاهدة ابنائه يقتلون وبناته يُحتطفن أو يُغتصن؟ وهل سقط آباء هؤلاء الأطفال الخائفين وأمهاتهم ضحايا نوبات جنون الحرب الأهلية المستعرة في جمهورية الكونغو الديمقراطية؟ وماذا عن تلك الفتاة الشابة، التي لم أستطع منع نفسي من النظر إليها، ما قصتها؟ وما حل بوالديها؟ وفي خضم تساؤلاتي هذه، برزت حقيقة واحدة أمامي هي تمثيل هؤلاء الناجين التعبير الأسمى للمعاناة وضياح الكرامة الإنسانية. ويقى السؤال الأهم الذي أهتمكوا جميعاً في البحث عن إجابة عنه (ترى ما الذي يجنبه قادم الأيام لهم؟). ففعل الفتاة تجدد، في موطنها الجديد، وسيلة تخلصها من شبح المجازر، ولعل الأطفال يكبرون ويألفون حياتهم الجديدة؟ ولعل ولعل، من يدري؟

وبينما كانت الطائرة التي تقل اللاجئين في طريقها إلى الهبوط في مدرج مطار مدينة كوبنهاغن، بدأ الناقد في داخلي بالتأمل معلاً رغبته في الخروج ولو للحظات معدودة. ولعرفتي بحجم التناقضات الهائلة التي تعيشها المجتمعات المعاصرة في دول أوروبا الغربية، كوّنت فكرة بسيطة عما ينتظر هؤلاء اللاجئين، ولاسيما كبار السن منهم، في بلدان المهجر، فسنواتهم القادمة ستعج بشتى أنواع الصراعات والحن والمصاعب المتعلقة بتعلم اللغة، والتكيف مع الصدمات الثقافية والنفسية، والبحث عن فرص عمل مناسبة، وربما الشعور بالحنين لأسلوب الحياة الذي ألفوه في بلدانهم الأم. وعلى شاكلة أقرانهم في بلدان المهجر الأخرى، تبدو فرص نجاح

الأطفال الأفارقة في التكيف في بيئتهم الحاضنة الجديدة أفضل من كبار السن. إذ سيتلقون تعليمهم في إحدى المدارس العامة المنتشرة في المناطق التي تحتضن النسبة الأكبر من المهاجرين؛ وبسرعة وسلاسة سيتعلمون التحدث باللغة الدنماركية العامة، ويكبرون متمتعين بكافة المزايا وأنواع الحماية التي توفرها دولة عصرية عضوة في الاتحاد الأوروبي مثل الدنمارك. ولكنهم لن يكونوا قط أفارقة بالكامل أو أوروبيين بالكامل. بل أوروبيين مهجنين - نصف أفارقة ونصف أوروبيين. ولهذا السبب، وغيره، يُرجح أن لا يحظى هؤلاء المهاجرون قط بالترحيب في أوساط بعض السكان المحليين المتعصبين والمستائين. غير أن الفرص المتاحة لهم في موطنهم الجديد تُعدّ وافرة نسبياً والأهم أنهم لن يضطروا بعد اليوم إلى الإحتباء في إحدى القرى النائية خوفاً من مهاجمة المتمردين لقراهم واعتدائهم على ابنائهم أو عماقهم أو أخواتهم.

وعلى الرغم من إنشغالي بالإعداد لمحاضرتي التالية المعنية بمناقشة حقوق الإنسان على وفق المنظور الأنثروبولوجي، داهمتني ذكريات لقائي هؤلاء اللاجئين الناجين مثل موجة وجودية عابثة قلبت الأمور في مسيرتي الأكاديمية - وفي نظرتي إلى الحياة نفسها - رأساً على عقب. أقول ذلك لأنني أعتقد جازماً أن القيمة المعيارية لأفراد هذه المجموعة الأفريقية لا تقل عن قيمة الطيارين الذين نقلوهم من موطنهم الأصلي إلى مناطق توطينهم الحالية، وعن قيمتي أنا شخصياً، وقيمة المتمردين الجنود الذين - في اللحظة نفسها التي تراودني فيها هذه الأفكار - يتحولون في إحدى غابات الكونغو الشرقية، وعن قيمة رئيس الجامعة الفنلندية التي سألقي فيها محاضرتي التالية، وعن قيمة الفائز بجائزة نوبل للسلام الذي توافق أن يكون فنلندياً، وعن قيمة أي شخص عاش وسيعيش في عالمنا هذا. هذه هي ظاهرية حقوق الإنسان، وهذا هو البعد التجريبي الفعلي الذي يقع خارج حدود السياقين المفاهيمي والعملية، وبعيداً عن كل الأحاجي الفكرية التي ما أنفكت تجذب انتباه الباحثين في حقل حقوق الإنسان، وعن كافة التحديات البيروقراطية والمؤسسية التي تشغل بال المسؤولين المعنيين بتحقيق الأوجه المختلفة لنظام حقوق الإنسان العالمي وتستنزف طاقاتهم.

وفي الختام، أود تنبيه القارئ إلى ضرورة قراءة فصول الكتاب التالية بتأنٍ وتدبر في ضوء هذه الظاهرية. وينبغي لنا جميعاً التحلي بالشجاعة اللازمة لخوض غمار الإشتغالات النقدية المعنية بمساءلة الطموحات الكانطية المحدثّة (نسبة إلى الفيلسوف والمفكر عمانوئيل كانط) الكامنة في قلب مشروع حقوق الإنسان الذي تبنته دول العالم في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وبقدر ما يتعلق الأمر بي، ما زالت صورة تلك الفتاة الجميلة الخائفة التي اضطرت إلى الفرار من موطنها حاملةً العالم على كتفها ماثلةً في ذهني، تأبى أن تغادره. ولهذه الفتاة، تحديداً، أهدي هذا الجهد المتواضع.

الفصل الأول

مقدمة

حقوق الإنسان معتدلة المزاج

مفاهيم وتصورات

في ختام مقالته القيمة والمعبّرة عن العلاقة بين حقوق الإنسان والفقير، وضع جون غلدهل (John Gledhill) تصوراً لما أصبح في السنوات القلائل الأخيرة التعبير الأنثروبولوجي الأسمى للتواضع النظري. فبعد سلسلة من الإشتغالات والسجلات النقدية التي أثرت في تصوراتنا عن الدور الذي تضطلع به منظمات المجتمع المدني في تعزيز مفاهيم حقوق الإنسان وممارستها في دول العالم النامي، اقترح غلدهل إطاراً جديلاً (ديالكتيكياً) لتبيان الدور الذي تلعبه القوى المهيمنة والقوى المضادة لها في تشكيل ملامح حقوق الإنسان في داخل الأنظمة القانونية والأخلاقية العابرة للقوميات. وفضلاً عن ذلك، بدا غلدهل، في دراسته، مصمماً على تأكيد آرائه السابقة بشأن تمثيل رؤية أنثوني غدنز (Anthony Giddens) التقديمية ظاهرياً عن الذاتية الحديثة (نظام حقيقة) يمتنع عن منح السلطة للناشطين الاجتماعيين الذين يبدوون، بالنظر إلى تجربتهم الحياتية المعاشة، بأمس الحاجة إلى الحماية التي يوفرها إطار [أخلاقي أو قانوني] فاعل ما. وأردف غلدهل مبيناً أن الأنثروبولوجيين ليسوا ((فلاسفة اجتماعيين أو سياسيين)).... بل أن دورهم الرئيس يتمثل في ((مراقبة آليات.... إعلان مشاريع التنمية عن نفسها في الممارسة العملية)) (2003: 225).

وعلى شاكلة غلدهل، بدا جون باون (John Bowen)، في مستهل دراسته عن التداخل بين البنى القانونية والدينية والدستورية، والخطابات السياسية في اندونيسيا - وبعد تأكيد غيباب العلاقة بين الوضع في هذا البلد وأغلبية النظريات السياسية والاجتماعية المعروفة - بدا واضحاً في تأكيد ان غايته ليست ((عرض نسخة بديلة أو منافسة للنظرية السياسية، أو مخطط لإعادة بناء المجتمع انطلاقاً من المبادئ [الإنسانية والمجتمعية] التأسيسية الأولى)). بل أن جل ما يسعى إليه هو تقديم وصف أنثروبولوجي لهذا المنطق التحليلي الذي أسهم في تشكيل تصوراتنا عن اندونيسيا المعاصرة. وفضلاً عن ذلك، أبدى باون اهتماماً كبيراً بدراسة الأساليب التي يوظفها المواطنون للتفكير بظاهرة تعددية القيم في اثناء إدارتهم

شؤونهم ومشاكلهم الحياتية اليومية (2003: 12). وعلى الرغم من عرضه وتناوله لجملة من الأفكار التي تكاد تؤلف إحدى النظريات المبتكرة للهوية السياسية والقانونية المعاصرة التي تجعل من (التعددية القيمية) الأساس الذي يستند إليه المجتمع السياسي، عاد غلدهل فذكرنا بضرورة تفادي الخلط بين مضمون دراسته والمحاولات المبذولة لوضع ((رؤية منهجية ومبدئية للآليات التي ينبغي اعتمادها في تنظيم (بعض المجتمعات))، مؤكداً ان دراسته لا تعدو كونها ((تحليل وصفي لبعض الموضوعات والظروف والمؤسسات التي يتعامل معها الأفراد في موقف اجتماعي معين)) (267). وفي ختام دراسته، خلص باون إلى أستنتاج مفاده تمثيل دراسته ((رؤية أنثروبولوجية متواضعة للطبيعة المعتدلة والمعتدلة التي تتصف بها الأساليب التي يوظفها المواطنون للتعامل مع ظاهرة تعددية القيم في تصريف شؤونهم الحياتية المختلفة؛ رؤية قد تُسهم في ظهور نسخ جديدة من النظرية السياسية)) (268).

وبكلمات أخرى، ثمة غايتان يرمي باون إلى تحقيقهما في دراسته للتعددية المعيارية والمواطنة في اندونيسيا هما تسليط الضوء على مناحي الاختلاف الصارخة ((بين النظرية السياسية الليبرالية والإستعلام العلمي الاجتماعي المقارن)) - في ضوء إصرار الأولى - أي النظرية - على تقديم رؤية للحياة الاجتماعية والسياسية نابعة من المبادئ التأسيسية الأولى، ومحاولة الإستعلام العلمي توثيق الحياة السياسية والاجتماعية بكافة تفاصيلها وتنوعاتها بأسلوب دقيق ومتواضع؛ وفي الوقت نفسه محاولة التأثير في عملية إنتاج نسخ جديدة من النظرية السياسية)). غير ان أنثروبولوجيا التحليل المنطقي العام الذي عني باون بتناوله تمخض عن وضع حزمة من المبادئ النظرية العامة التي تُلقِي الضوء على بعض السيروورات المتماثلة في المجتمعات الأخرى التي يغلب عليها طابع التعددية والتنوع. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه المرحلة من الدراسة هو (هل ينبغي لنا التسليم بالرأي القائل ان مظاهر التحليل المنطقي العام المهيمنة الأربعة التي أسهب باون في الحديث عنها وحددها بـ (1) المثال السابق، (2) والمبدأ، و(3) البراغماتية، و(4) التحليل المنطقي الميتامعاري، لا توجد إلا في اندونيسيا؟) (258) (1).

في واقع الأمر، لا أعتقد ان من المناسب إلقاء اللوم على غلدهل وباون لتحفظهما وترددهما النظريين إذا أخذنا بنظر الاعتبار بروز تيارين رئيسيين في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية والانثروبولوجيا الثقافية الأمريكية منذ أواسط ثمانينيات القرن العشرين فصاعداً. ففي حين مال التيار الأول - الذي ما أنفك بريقهُ يخبو منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين - بحماس وقوةٍ إلى تبني سلسلة من التأثيرات الاجتماعية والنظرية النقدية القارية غالباً [نسبةً إلى قارة أوروبا] حيث لا تكون النظرية الاجتماعية، بالضرورة، منبثقة من تطبيق المناهج العلمية التي وضعت للكشف عن مسببات الأشياء، بل أنها، بالأحرى، ترتبط ارتباطاً هشاً وعابراً، وربما إشكالياً، بممارسات الحياة اليومية المتنوعة؛ أهتم التيار الثاني، الذي تحدث عنه كل من غلدهل وباون، بطريقة نابضة بالحياة، بمراجعة وإعادة اكتشاف مزايا الرواية العلمية الفريدة التي وضعها علم الأنثروبولوجي بما ان الأنثروبولوجيين لا يشعرون أنهم قد حققوا أهدافهم إلا عندما يتمكنون من تقديم ((رؤية وافية ومتكاملة للموضوعات والمؤسسات والظروف التي يعيشها الأفراد/الفواعل)).

والمقصود بـ ((الرؤية الوافية)) هنا، في أبسط أشكالها، هو ((الملاحظة والتوثيق الدقيقين))؛ وتحقيق 'رؤية' أفضل كتلك التي قدمتها دراسة باون، التي من شأنها الإسهام في تأطير الأحداث الملاحظة والتفاعلات الاجتماعية في ما يتصل بسلسلة السياقات الثقافية والتاريخية الحاضرة. بيد ان هذه الرؤية نفسها قد تتضخم وتكتسب خصائص جديدة تجعلها غير أنثروبولوجية؛ ويحدث ذلك تحديداً عندما تلجأ هذه الرؤية للتعميم الذي يدفعها إلى تجاوز نطاق الدراسة المتعمقة لزمان ومكان محددين، وبالتالي تجنح إلى أما بلوغ (نظام الحقيقة) (غلدهل) وأما تبلور إلى بحثٍ مكثفٍ عن (المبادئ التأسيسية الأولى) (باون).

وهنا تحديداً تكمن المشكلة. أن رفض العديد من الأنثروبولوجيين للدراسة الشكلية وبعض جوانب النظرية الاجتماعية لا يعني، بحسب باون، ان هذا النوع من الدراسة والنظرية لم يُعدَّ يُدرسُ أو يُصاغ بأسلوبٍ (هيكلي منظم) عبر توظيف أنظمة الأفكار المتجذرة في رؤية نظرية مبسطة لمجمل الممارسات القانونية والسياسية والاجتماعية. وفي واقع الأمر، ليس ثمة ما يمنعنا، من الناحيتين العملية

والمنطقية، من التعاطي مع النظرية الاجتماعية بهذه الطريقة حتى لو كان الهدف منها تمرير منظومات أفكار محددة بشأن الحياة الاجتماعية عبر بوتقة التجربة اليومية المعاشة. بمعنى أن النقد الانثروبولوجي للنظرية السياسية الليبرالية والقانونية بذريعة إدعائها وصف (المبادئ التأسيسية الأولى) لا يمثل، في جوهره، نقداً للأسلوب الذي وظفه المنظرون أمثال ول كميلكا (Will Kymlicka)، وجوزيف راز (Joseph Raz)، وجون رولز (John Rawls)، في محاولتهم تحديد طبيعة الأنظمة الرامية إلى تفسير العلاقة بين الموضوع/الفرد ومنظومة القيم الاجتماعية. ويتلخص الجانب الذي يحاول هذا النقد تبينه في تأكيده أن الغاية من توظيف حزمة النظريات هذه لم يكن تأصيلها قط - ناهيك عن اشتقاقها - من أنواع التجارب والخبرات المختلفة المؤثرة في حياة الإنسان أمثال الخبرات القانونية والسياسية والدينية والأخلاقية. ولهذا، لا نحصل، رغم الجهود التي نبذلها، سوى على مجموعة من التفسيرات "الدسمة" فلسفياً، وفي الوقت نفسه "الواهية" ظاهراتياً للحياة الاجتماعية، أو، في أحسن الحالات، على مجموعة من الأفكار العامة التي، رغم أهميتها، ما زالت بدائية على نحو يجعلنا نشعر بالإحباط. أنها، بكلمات أخرى، النظرية الاجتماعية التي لا تجرأ على الكشف عن وجهها.

وهذا التقسيم الثنائي هو قطعاً تقسيم خاطئ. إذ ليس ثمة سبب يفسر ظاهرة إضطرار الأنثروبولوجيين وغيرهم من المعنيين بفهم الممارسات الاجتماعية المعاصرة، بأسلوب يتجاوز نطاق الحالة الدراسية المجردة أو الاستمرار في جمع المعلومات غير المترابطة غالباً عن غرائب الحياة البشرية، إلى ((أما ملاحظة هذا البحر المتلاطم من الأنظمة والقواعد والمناهج النظرية وتسجيل المعلومات عنها بأمانة ودقة؛ وأما الغرق في أعماقه)). وتكاليف هذا الاختيار الخاطئ، لم تكن قط تكاليف أكاديمية أو جوهرية في المقام الأول. ومما لا شك فيه التأثير العميق الذي تمارسه الأفكار والمنظومات المتنوعة في كافة المستويات الاجتماعية والأقليمية. وهذه الأفكار، ولاسيما تلك التي تزعم التأثير في الميادين الاقتصادية والقانونية والثقافية الرئيسة، تغدو مؤسسة على نحو سريع. وفضلاً عن تمثيلها منتجات مثالية للتطورات والتواريخ الفكرية المهمة، يلاحظ إمكانية تعقب التأثير الذي تمارسه

أنظمة الأفكار هذه في الناس والمجتمعات والمؤسسات ضمن المسارات التاريخية الأشمل. ومن نافلة القول تفوق بعض الأساليب المتبعة في تنظيم عمل الجوانب القانونية والاجتماعية والسياسية على غيرها لجهة فاعليتها وطبيعة النتائج التي تتمحور عنها. وعلى شاكلة غيرها من الأنظمة، تعبر أنظمة الأفكار عن - وفي الوقت نفسه تُشكل - إصطفافات أوسع تُوزع في ضمنها المعارف والثروات والراسمال السياسي، وغيرها من أنواع الموارد على نحو غير متساوٍ (أونغ وكولير 2005).

وأود في هذا السياق إيراد أحد الأمثلة الدالة، إذ تمثل حزمة النظريات السياسية الليبرالية والقانونية التي ما برح باون يتحدث عنها ويستعين بها - على الرغم من مناحي الاختلاف الواضحة في ما بينها - جملة من الفرضيات الموحدة بشأن طبيعة الحوادث والأشياء حولنا - ومنها الحوادث الأشياء الاجتماعية - وأنواع المعارف المتعلقة بالأشياء التي تُعدّ مشروعة⁽²⁾. وهذا الطيف الواسع من النظريات، أو بالأحرى نظام الأفكار، هو نظامٌ مؤسس للآطار الوحيد المسموح به الذي يتكشف داخله عن مجموعة متكاملة من السيرورات الاجتماعية والسياسية المهيمنة حالياً - من توسع منظمة الاتحاد الأوروبي وترسخ مكائنها، مروراً بتعزيز البنى القضائية الانتقالية في مراحل ما بعد الصراع، إلى أنتشار مفاهيم حقوق الإنسان فضلاً عن شيوع نماذج الممارسات المعيارية المستندة إلى هذه المفاهيم. ولكن، إذا كان باون محقاً في تأكيدِهِ أن نظام الأفكار المعتمد حالياً هو نظامٌ قاصرٌ - وبالتالي، يتعذر الإفادة منه في دراسة الأوضاع في اندونيسيا المعاصرة - لا في هذا السياق القانوني أو السياسي أو ذاك، أو في ضوء مجموعة الظروف التاريخية هذه أو تلك التي مرت بها الدولة؛ بل لعله ما في النظام نفسه، فإن حضور هذه الأفكار وتأثيرها في عمل المؤسسات السياسية الدولية والعبارة للقوميات وشبكات علاقات الإنتاج الاقتصادية في اندونيسيا، أو حتى في التحليل الأكاديمي لظروف البلاد لا يعكس فقر حزمة الأفكار النظرية هذه وعدم كفايتها بقدر ما يعكس القوة التي تتمتع بها.

غير أن البديل - المتمثل في تطوير جملة من الأفكار الفاعلة المعنية بدراسة الأزمان والأماكن في سياقات محددة شكلياً، والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنطاق

واسع من أنماط الممارسات القانونية والاجتماعية والسياسية القابلة للملاحظة - يعكس نوعاً مختلفاً من السلطة، نوعٌ يتصل بالقدرة على تقييد نطاق الأفكار ووضعها في أنماط خطابية مقبولة ومُتخيلة سلفاً مع الأخذ بنظر الاعتبار قدرة هذه الأنماط على التحول. وإذا كان باون قد برهن على صحة الرؤية الاجتماعية القائلة ان مبدأ التعددية القيمة السائد في اندونيسيا يمثل في نفسه قيمة تُعدّ الأساس التجريبي والمعياري للمجتمع السياسي المُستدام؛ فإن هذه الحقيقة نفسها تُسهم في قلب تاريخ النظرية السياسية المهيمنة، كما تطورت في غضون القرون الثلاثة المنصرمة، رأساً على عقب. وعلى الرغم من إحجامه عن الإشارة إلى ذلك، يمثل تحليل باون الحالة اندونيسيا تحدياً واضحاً لعددٍ من الطروحات النقيضة الشعبية - والمؤثرة في بعض الدوائر السياسية والأكاديمية - بشأن النظرية الاجتماعية والسياسية التأسيسية التي تُدين بالفضل في فاعليتها إلى البراغماتية ووريثها البراغماتية المحدثة أو النيوبراغماتية.

وبذكرني ما قيل أعلاه بظاهرة نقد النظرية السياسية الليبرالية التأسيسية والقانونية - بما فيها نظرية حقوق الإنسان - التي حمل لواءها المفكر والفيلسوف ريجارد رورتي (Richard Rorty) وبعض مفسريه الأوروبيين أمثال زيجمونت بومان (Zygmunt Bauman). ففي مقالته المعنونة (حقوق الإنسان والعقلانية والعاطفة) (1993)، كان رورتي واضحاً في تأكيد عدم وجود نظرية تأسيسية يمكن الإستناد إليها كونها الإطار الحاضن الأمثل للممارسة الأخلاقية والسياسية. وفضلاً عن ذلك، تضمن المقال تأكيداً آخر بين فيه رورتي أن الهدف الرئيس، الذي ينبغي للمفكرين أو السياسيين أو أي شخصٍ آخر في موقع يؤهله التأثير في حياة الآخرين السعي لتحقيقه، هو تعزيز التلاحم عبر الحدود الثقافية والوطنية والتاريخية.

في واقع الأمر، قد يكون رورتي محقاً في مقولاته هذه، وبالمثل قد تكون الفرضية القائلة أنه ((ليس ثمة شيء يتصل بالخيار الأخلاقي بمقدوره فصل الجنس البشري عن الحيوانات)) أو، وهذا ما أود إضافته، فصل مجموعة بشرية ما عن مجموعة أخرى، صحيحة وعملية تماماً. بيد أن هذه الفرضية (في حال ثبت

صحتها) لن تنفعنا بشيء في دراستنا لمبدأ (التعددية القيمية) في اندونيسيا، ولا سيما عندما يكتسب هذا المبدأ طابعاً تأسيسياً بالمعنى التقليدي (لا الميتافيزيقي) للكلمة، وحينما يغدو هذا الطابع التأسيسي الأساس الذي تستند إليه مشروعية هذا المبدأ أو - بحسب رورتي - فاعليته.

وإذا كان مبدأ التعددية القيمية قد تطور إلى (ميتا-قيمة)، أو إطار معياري يستلزم أو يتيح إمكانية التعايش المشترك بين القيم المتعددة أو أنظمة القيم القانونية والسياسية، وفي حالتنا هذه تحديداً، القيم الدينية، إذن، ثمة (مبدأ أولي رئيس) واحد في الأقل ينبغي فهم الوضع في اندونيسيا المعاصرة في ضوءه. والأهم في ما يتصل بدراستنا الحالية، لجهة ضرورة إدراكه، هو حقيقة ان باحثاً ومحللاً بحجم باون لم يُنشأ هذا المبدأ الأولي بمحرد وصفه للبيانات الاثنوغرافية والتاريخية الحاضرة له، أو تحديده شكلياً بأسلوب يمنحه مقداراً معيناً من البنية من طريق وضعه في سياق محدد متصل بالمبادئ الأصلية الأخرى المشابهة له - أو المختلفة في حالات أخرى - أو ربما تقلد الطروحات حول أهميته عبر الثقافية.

من جانبي، أميل إلى الاعتقاد أن (المبدأ الأولي) والنظرية الاجتماعية التي تقف ورائه يمثل، في جوهره، إحدى حقائق الحياة الأخلاقية والقانونية والدينية في اندونيسيا. غير ان ذلك لا يعني ان هذا المبدأ هو أما مبدأ عالمي موضوعياً (بمعنى انطوائه على طابع تفسيري وحضوره في الأزمان والأماكن كافة) وأما تأسيسي انطولوجياً (محايت لمكان أو مجموعة بشرية محددة، كما في اندونيسيا والأماكن الأخرى). وهذا، بدوره يتيح فرصة تحول هذا المبدأ - التعددية القيمية - يوماً ما إلى مبدأ (عالمي محلياً) - بمعنى ان طابعه المتعالي الذاتوي هو بالضبط ما يجعله مبدأ جذاباً ومنظماً للقواعل/الأفراد، والمؤسسات، والأحزاب السياسية، والزعماء الدينيين. وبكلمات أخرى، تمثل كل من التأسيسية والعالمية في ذاتيهما افكاراً وطروحات تتحلّى بأهمية خاصة في مجال الممارسة الاجتماعية؛ وبمقدور عالم الأنثروبولوجي (أو الباحث أو الناقد الثقافي) تقديم خدمة لا تُقدر بثمن من طريق إتخاذ أهميتهما وسلطتهما موضوعات للإستعلام النقدي والإشتغال البحثي.

والكتاب الحالي يمثل، في أحد مستوياته الجوهرية، نقاشاً عميقاً ومفصلاً لذلك النوع من الإشتغال النقدي. بموضوع حقوق الإنسان الذي يجمع بين التجريبي والمفاهيمي بأسلوب يضمن تفادي التعارض المتشنج بين النظرية الاجتماعية والسياسية الاستدلالية من جانب. والحالات الدراسية المتجذرة قصدياً والمعدة بعناية ودقة من جانب آخر. ويمكن تقديم هذه المقاربة بوصفها (أنثروبولوجيا حقوق الإنسان)، وأود، في هذه المرحلة، الحديث عن مسألة مهمة تتعلق برفضني إتخاذ طروحات هذا الكتاب وفرضياته وسيلة للحصول على ((الامتياز ما بين المعرفي على الرغم من استنادي في وضعها وتطويرها إلى جملة من التواريخ الفكرية والمعرفية العامة)). وفي واقع الأمر، قد يتفاجأ البعض حين يدركون إمكانية تشكيل علم الأنثروبولوجي جزءاً من الأساس المعني بتقديم مقارنة بديلة لحقوق الإنسان، ولاسيما في ضوء تهميش هذا العلم واقصائه عن غالبية التطورات المهمة التي شهدتها حقول حقوق الإنسان منذ أربعينيات القرن العشرين. وقصة التهميش هذه التي تشكل نافذة نطل من خلالها على التيارات السياسية والفكرية التي أثرت في بروز منظومات حقوق الإنسان الدولية والعبارة للقوميات هي محور الفصل الثاني. والمسار التاريخي الذي تستعرضه فصول الكتاب الحالي يتكشف عن خزين هائل من الإمكانيات والاحتمالات، وهو يعيّنني على تقديم أساليب مبتكرة بديلة يسهم بوساطتها علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان في توسيع آفاق البحث والتحليل والفعل السياسي في المستقبل.

وثمة تطوران رئيسان يُعدّان بمثابة مسوغٍ يبرر طرحنا لموضوع أنثروبولوجيا حقوق الإنسان في هذه المرحلة تحديداً. إذ كشفت السنوات العشرون الأخيرة الشيء الكثير بشأن مفاهيم حقوق الإنسان المعاصرة وممارستها. فعلى الرغم من نهاية حقبة الحرب الباردة، وهو حدث رئيس لأغراض الكتاب الحالي، وتعاقب التطورات الاقتصادية والسياسية التي لعبت دوراً في ترسيخ التأثير الذي تمارسه قوى العولمة الموجودة سلفاً، والمتمثلة في انتشار أنماط الإنتاج الرأسمالية من طريق الشركات متعددة الجنسيات، و بروز القوى والجماعات والبرامج السياسية العابرة للقوميات، ورغم كل ذلك، بقيت نظريات حقوق الإنسان وممارستها ساكنة بلا حراك.

ومما تجدر الإشارة له أن النظريات القانونية السياسية الليبرالية الغربية التي شكّلت الأساس للإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 1948 فضلاً عن أغلبية التشريعات اللاحقة ما زالت تُشكل المصدر الفكري الرئيس الذي تستند إليه مفاهيم حقوق الإنسان وممارساتها على الرغم من الدور الذي لعبه ذلك في بروز سلسلة من بؤر التوتر والأختلاف في وجهات النظر، ولاسيما بعد بزوغ نجم حقوق الإنسان الليبرالية المحدثة، التي تشكّل محور الفصل السادس من الكتاب الحالي. وحتى لو تمكنا، بالاستناد إلى بعض الفرضيات السياسية المبسطة، من القول أن اللجنة التابعة للأمم المتحدة التي تولت مسؤولية إعداد قانون حقوق الإنسان العالمي، كانت مضطرة، بالنظر إلى شمولية الموضوع، إلى الاختيار بين وجهات نظر فلسفية عالمية متضاربة، فإن السبب الذي دفع الجهات المعنية بحقوق الإنسان إلى الاستمرار في الاعتماد على نوع محدد من النظريات القانونية والسياسية الليبرالية (والياً الليبرالية المحدثة)، في وقت لم يعد فيه الخيار السياسي ضرورياً، يبدو أقل وضوحاً.

أما لمعضلة معقدة حقاً أولاً لجهة تعدّد جوانبها وتداخلها مع أكثر من مجال، وثانياً في ظل حقيقة أن (المجتمع الدولي) الذي صادق على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان يقن تحت وطأة جملة من القيود الزمانية والمكانية والاستعمارية لجهة تحديد منطلقاته وتوجهاته، فضلاً عن عمله في مرحلة تاريخية كان فيها التنوع الأخلاقي والسياسي والقانوني أما غير معروف، أو، بالأحرى، معروف لدى مجموعة صغيرة من الباحثين المغموين نسبياً أو المسؤولين الاستعماريين الذين تضطّروهم مصالحهم إلى إنكار هذا التنوع، وقمعه، بل وحتى محاولة القضاء عليه.

إن ما يعنيه ذلك هو أن نظرية حقوق الإنسان المعاصرة هي نظرية غير وظيفية في جوهرها - ولاسيما في حال عدم تمثيل هذه النظرية ممارسة تطوي على معنى موحد في أطر إحالة دولية واسعة - وربما تمثل مجموعة متشابكة من الأفكار والفرضيات الفلسفية حول الطبيعة البشرية وأوضاع الفرد الانطولوجية (الوجودية) وإمكانات تنظيم الجماعات بفضل المنطق الذي يبقى متخذاً وراسخاً حتى في الحالات التي تكون فيها سياقات ظهوره قد تفككت.

وثمة سببٌ آخرٌ يجعل صدور هذا الكتاب في هذا الوقت تحديداً أمراً مناسباً. إذ شهدت ثمانينيات القرن العشرين اهتماماً متنامياً من جانب الأنثروبولوجيين بحقوق الإنسان في عددٍ من المستويات المختلفة، يتصدرها السياسي، ثم الاثنوغرافي وحالياً المفاهيمي. وفي ما يتصل بهذا المستوى تحديداً، يلاحظ تجذر الأفكار المطروحة في هذا الكتاب في هذه المرحلة المتأخرة من علاقة الأنثروبولوجيا بحقوق الإنسان، إذ يؤلف العدد المتزايد من الدراسات الاثنوغرافية عن حقوق الإنسان قواعد بيانات ما برحت تتسع حول الآليات التي أصبحت هذه الحقوق بموجبها عابرة للقارات ومهيمنة على نحو متزايد. وهذا تحديداً ما يجعلها أداة فاعلة ومصدراً يسهم في تطوير الأدوات النقدية اللازمة لفهم العلاقة بين حقوق الإنسان والممارسة الأخلاقية المحلية. وبغية فهم هذه العلاقة، سأحاول في الفصل الثاني تحديد الأسباب التي دفعت علماء الأنثروبولوجي إلى إعادة توجيه دفة جهودهم نحو دراسة حقوق الإنسان بعد عقودٍ من التجاهل والاهمال. وأرى من الأهمية بمكان في هذه المرحلة الإشارة إلى أمرين مهمين هما (أولاً) الطابع المعقد للسرديات المعنية بمناقشة هذه العلاقة بسبب شروع علماء الأنثروبولوجي في دراسة حقوق الإنسان في المستوى السياسي في ظل غياب واضحٍ للأطر النظرية الحقيقية الداعمة لهم في حقلهم المعرفي نفسه؛ و(ثانياً) التحول الأخير الذي شهده حقل حقوق الإنسان من تمثيله محض ممارسة محلية ودولية إلى موضوع للإستعلام الاثنوغرافي والمعرفي بعامه، تحولٌ يُعدّ بمثابة استجابة ورد فعل جزئي على التطور الذي شهده خطاب حقوق الإنسان بعد نهاية حقبة الحرب الباردة.

مقالات وتدخلات:

بغية منح القارئ احساساً قوياً بما ينبغي له توقعه في فصول هذا الكتاب، أرى من المناسب الحديث عن مضمون هذه الفصول بصفتها سلسلة من الدراسات النقدية المترابطة. وهذا في ذاته إشارة تفيد ان محاولتي تقديم رؤية دقيقة ومفصلة عن أنثروبولوجيا حقوق الإنسان تستند أساساً إلى جملة من التدخلات الثاقبة والمتفردة المصحوبة بإقرارٍ واضحٍ من جانبي ان الغرض الذي تخدمه هذه

التدخلات ليس تقدم مسوحات ميدانية شاملة للحقل ولا إرهاق كاهل القارئ بمقدمات تعريفية للموضوعات والقضايا المختلفة التي تعود بالفائدة على العاملين في مطاحن الكتب والمطبوعات (يذكرني ذلك بالأديب والمربّ الفرنسي ميشيل إيكيم دو مونتيني أكثر منه بعالم الأنثروبولوجيا البريطاني سير جيمس فريزر). وفي واقع الأمر، لا تدعي دراسات الكتاب تشكيلها إضافة كبيرة لنظرية حقوق الإنسان الكبرى. وكما سيلاحظ القارئ، تلخص الفكرة الرئيسة التي تمتد خيوطها في صفحات الكتاب في أن فهمنا لنظرية حقوق الإنسان وممارستها في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية قد تأثرت كثيراً جراء هيمنة هذه النظريات والإطار المعرفي الذي تجسده.

والهدف الرئيس من كتابة فصول الكتاب الحالي الستة هو جمع سلسلة الأفكار المطروحة فيها التي تشكّل مجتمعةً المقاربة الأنثروبولوجية لحقوق الإنسان؛ مقارنة متجذرة في - وفي الوقت نفسه غير مُقيّدة بـ - التناول الاثنوغرافي الحديث لممارسات حقوق الإنسان الذي أصبح ممكناً بفضل التطورات التي شهدتها حقل حقوق الإنسان في أعقاب مرحلة الحرب الباردة. ومما تجدر الإشارة له التوجه الأدوائي والتفسيري الذي ميز معالجاتي للموضوعات والأفكار والدراسات التحليلية التي تضمنتها فصول الكتاب. وبغية جعل مداخلاتي وتعليقاتي الشخصية تتميز بأكبر قدر ممكن من المباشرة والفائدة، سأحاول تجنب إثقال كاهل القارئ بالسجلات التناسية المطولة، وقوائم الاقتباسات المملة، أو سلاسل التطورات الفكرية الطويلة. وللإطلاع على المراجع التي أعتمدت في تعزيز طروحات الكتاب بالمعلومات النظرية والاثنوغرافية اللازمة، يمكن للقارئ مراجعة قائمة المصادر المدرجة في نهايته. وهذا لا يعني إحصامي عن محاولة وضع هذه المداخلات في مواضعها الصحيحة في ما يتصل بمناحي التشابه والأختلاف القائمة بين دراسات حقوق الإنسان المعاصرة. وقد اخترت، بدقة وعناية، مواقع هذه المداخلات ضمن ما يمكن عدّه تعبيراً واحداً عن مشروع أكبر غايته مراجعة الأسس التي قامت عليها دراسات حقوق الإنسان ومدى إمكانية الاستفادة من نظريات علم الأنثروبولوجي في إثرائها وتطويرها.

حقوق الإنسان معتدلة المزاج:

إذا كانت فصول الكتاب الحالي، مجتمعة، تؤلف مقارنة انثروبولوجية لحقوق الإنسان؛ مقارنة تتفق مع المقاربات النظرية والسياسية والأخلاقية الشائعة حالياً في بعض جوانبها، وتختلف عنها أختلافاً جذرياً في جوانبها الأخرى، إذن، أرى من المناسب والمفيد إيراد نبذة موجزة عن أهم الأفكار والطروحات التي تناولها الكتاب. وبالطبع، ليس الهدف من هذه المقدمة الموجزة تقديم عرض كامل لهذه الأفكار والطروحات، بل ان الغاية الرئيسة منها هي تعريف القارئ بإشتغالات الكتاب ومحاوره الأبرز.

في واقع الأمر، ثمة جانبان رئيسان يميزان الكتاب الحالي هما: أولاً، تأكيد تمثيل انثروبولوجيا حقوق الإنسان مشروعاً لوضع مقارنة شاملة وجوهرية لهذه الحقوق، وفي الوقت نفسه، وبطريقة ما، تقديمه بوصفه مثلاً على مقارنة كهذه (بصرف النظر عن حداثتها). وكما هو واضح من فصول الكتاب، فقد تشكلت نظرية حقوق الإنسان المعاصرة وممارساتها من المقابل للمقاربة التركيبية، أو ما يمكن تسميته بالباراديمي/الوسائطي. وقد أسهمت بعض الفئات المميزة الخاصة بالمعنى، والمعرفة، والخبرة في أما التعنيم على العضلات المختلفة التي ما زالت تشكل محور مشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وأما تجاهلها. وعلى الرغم من ذلك، لم تسفر المقاربة الأنثروبولوجية التركيبية لحقوق الإنسان عن حلول مبتكرة ومحددة لهذه العضلات. وقد أظهرت المقاربات الاثنوغرافية الحديثة لممارسات حقوق الإنسان، في ما أظهرته، ان المشكلات التي ما برحت تقض مضاجع العاملين في حق حقوق الإنسان، هي مشكلات وجودية في جوهرها، وتمثل المحصلة المحتومة لأكثر الجهود المعاصرة المبذولة جدياً ورصانةً للتوصل إلى رؤية ما؛ رؤية تنبثق مباشرة مما أصطلح المؤرخ الفكري أشعيا برلن (Isaiah Berlin) على تسميته (متأثراً في ذلك بالفيلسوف عمانوئيل كانت) بـ ((ضلع الإنسانية المعوج)) (1990).

ثانياً، وعلى شاكلة الجزء الأكبر من علم الأنثروبولوجي المعاصر، تسلط انثروبولوجيا حقوق الإنسان الضوء على فائدة الإنخراط في مناقشة التاريخ الفكري

والنقدي لجذور هذه الحقوق ومراحل نشوئها المختلفة. ويتعلق الأمر، في حالتنا هذه، بالمرحلة التي عانى فيها علم الأنثروبولوجي بوصفه فرعاً معرفياً من التهميش والإقصاء عن التطورات الرئيسة التي شهدتها نظريات حقوق الإنسان وممارساتها في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وهذا النوع من التحقيق الاستعادي (المعني بدراسة أحداث الماضي والتأمل فيها) الذي تحدث عنه المفكر الفرنسي، ميشيل فوكو (1972)، في كتابه (حفريات المعرفة) لا يمثل مشروعاً لإعادة تأسيس الماضي على أسس أكثر صلابةً ومصداقيةً، بصرف النظر عن أهمية الإقرار بما حدث في ذلك الزمان أو المكان تحديداً (وهو الموضوع الذي يمثل نوعاً من الدراسة التاريخية الوصفية التي تتمتع بأهمية بالغة في حقل حقوق الإنسان).

وعوضاً عن ذلك، لم يهتم سوى جزء صغير من التاريخ النقدي والفكري لمشروع حقوق الإنسان في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، بالأساليب التي يمكن بواسطتها لمعاني حقوق الإنسان - أو ربما لا يمكنها بسبب هيمنة الباراديمات - أن توجد. وبكلمات أخرى، الاهتمام بما أسماه فوكو ((ظروف الوجود)) (فوكو 1972: 117) الملازمة للجهود الحثيثة التي بذلها المجتمع الدولي للتعايش مع نتائج ما وصفه تال من كليمان، وداس، ولوك (1997) بـ (المعاناة الاجتماعية)، وربما النجاح في تجاوزها.

وإذا كانت ثمة إمكانية لوصف مقاربة حقوق الإنسان التي حاولت تطويرها في فصول الكتاب بالمقاربة الأنثروبولوجية، فإن ذلك لا يعني وجود إجماع عام في حقل الأنثروبولوجيا المعاصرة على الأفكار والمناقشات المطروحة فيه. وأود التأكيد، في معرض تناولي لمشكلات الثقافة في حقل حقوق الإنسان، على الدور البارز الذي أضطلع به الأنثروبولوجيون في زيادة التعقيد الذي يتصف به مفهوم (الثقافة)، وكذلك التعتيم على انتشار ما يمكن تسميته بـ (الثقافة في العالم) في الممارسة العملية. ونقصد "بالثقافة في العالم" الأساليب التي تتبعها الجماعات، وما زالت، في تعريف نفسها ذاتياً بأسلوب يعكس رؤية وجودية إقصائية غير موحدة.

إن الدعوة إلى مراجعة مفهوم (الثقافة في العالم) - على الرغم من مضامينه غير الكوزموبوليتالية (غير المنفتحة على العالم) والمنفردة، هي دعوة لإدراك أهمية فهم

حقوق الإنسان في ضوء ما وصفته سالي أنغل ميلي (Sally Engle Melly) (2006أ، 2006ب) بـ "العامي"، الذي يضم تلك المواقع التي تشكل فيها النظرية الأخلاقية والممارسة الاجتماعية عناصراً تكوينية قابلة للتبادل. وأن جعل حقوق الإنسان تحتل موقع الصدارة في (العامي) ينطوي على فكرة أخرى مفادها ضرورة التنظير للمفاهيم الخاصة بحقوق الإنسان (التي يختلف تفسير مفاهيمها وممارستها من مجتمع لآخر ومن جماعة لأخرى)، ثم العمل على شرعتها بما يضمن تحذرها في الممارسات الاجتماعية؛ في تلك الأحداث اليومية العادية (والتحويلية في الوقت نفسه) لما أصطلح دي سيرتو (1984) على تسميته بـ ((ممارسات الحياة اليومية)).

وهذا، بالطبع، لا يعني إنكار أهمية المؤسسات القانونية والسياسية، سواء الدولية منها أم المحلية، في مجال تطبيق مفاهيم حقوق الإنسان، وإصدار الأحكام القضائية، وإلزام الأطراف المعنية بها. بل المقصود به إعادة ترتيب الأولويات في هذا الحقل، والإعتراف بضرورة استناده في مفاهيمه وممارساته - هذا في حال أردنا تأسيس نظام لحقوق الإنسان دائم وفاعل ومشروع وعابر للقوميات (أو، ربما، ما بعد قومي - يُنظر الفصل الخامس للإطلاع على المزيد) - إلى مجالات استعمالات العامي [أو اليومي] التي تعكس قدراً معيناً من الأنماط العابرة للثقافات أو شكلاً من أشكال الإشتغال المعياري (يُنظر بهذا الشأن كوان، ودمبور وولسن 2001؛ غوديل وميري 2007).

وفضلاً عن ذلك، يقودنا التاريخ الفكري النقدي لمشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب إلى التشكيك بالرؤية الطوباوية [المثالية] التي هيمنت على البنية الخطائية لـ "حقوق الإنسان"، والأهم، الاقتصادات السياسية لهذه الحقوق، التي أنشغل العديد، ولاسيما الباحثين ما بعد الاستعماريين، في دراستها بهمة وحماس (للمزيد، يُنظر أنغي 2005؛ باكسي 2002؛ موتوا 2002؛ وراجاغوبال 2003).

وبرغم ذلك، توفر انثروبولوجيا حقوق الإنسان مقياساً ما لكل من الدعم النظري والتجريبي لذلك النوع من التفاؤل الكوزميتالي الذي طبع بطابعه

وجهة النظر العالمية لأفراد النخبة الرؤيويين الذين أخذوا على عاتقهم بناء اطار دائم للسلام على أنقاض الأحداث المروعة التي شهدتها العالم في منتصف القرن العشرين.

وهذا لا يعني تمثيل أنثروبولوجيا حقوق الإنسان دعوة لتبني أما كوزميتالية من نوع خاص (آبيه، 2005)، أو كوزميتالية عامية (هومي بهابها 2001)؛ أو خاصة بالأقليات (بركنرج وآخرون 2002)، أو خاصة بالعناصر المحلية (بيولسي 2005؛ غوديل 2006 د)، أو ربما أنواع أخرى لا يسعنا المجال لذكرها. وخلافاً للصور النمطية والكاريكاتورية الشائعة عن الأنثروبولوجيا المعاصرة بوصفها مرتعاً للنسبية الساذجة، والبنائية الاجتماعية والأخلاقية، ونوعاً من العدمية القارية، وثقت الدراسات الاثنوغرافية الحديثة عن ممارسات حقوق الإنسان كل من السلطة والمضامين عبر الثقافية لما يمكن وصفه بالكوزميتالية الناشئة، التي تعكس احساساً متبايناً بالتضمن ضمن فئات هوياتيه أوسع تمكنت، في حالات معينة، من مقاربة المثال الهيروقليطسي (ينظر نوسبوم 1997).

ويناقش الكتاب فكرة رئيسة تدعو إلى التمييز بين عالمية حقوق الإنسان وشموليتها؛ وهو تمايز متجذر نظرياً تبلور من العدد المتزايد من قواعد البيانات والمعلومات حول حقوق الإنسان في جوانبها العملية والممارساتية. ونعني بعالمية حقوق الإنسان المضامين والإدعاءات والأبعاد الكامنة في قلب فكرة حقوق الإنسان الحديثة. فبفضل اشتراكهم في الخصائص الإنسانية نفس التي يمكن التفكير فيها بصيغ التشابه البايولوجي الممتزج بالصفات الأخلاقية، يؤكد مفهوم العالمية هذا على التماثل أو التشابه القائم بين أفراد الجنس البشري في الأزمان جميعاً. ويلاحظ انطواء هذه (الإنسانية المشتركة) على مضامين معيارية قيمة؛ وهذه المضامين تأخذ شكلاً محدداً، هو الحقوق. أما شمولية حقوق الإنسان فتعني، خلافاً لعالميتها، الحضور الخطابى المعقد لهذه المضامين والإدعاءات كما يتم التعامل معها في سياق الممارسات القانونية، والأخلاقية، والسياسية القائمة. وبغية توضيح المقصود بحدیثنا هذا، سنتحدث عما قامت به إحدى منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات في بوليفيا في امريكا الجنوبية. فبعد أن قدمت المنظمة فكرة حقوق

الإنسان إلى السكان في بعض المناطق الريفية، قام زعماء هذه المناطق بتبني الإدعاءات العالمية المتعالية المقترنة بهذه الفكرة، ليوظفوها في ما بعد في صراعاتهم الاجتماعية المتواصلة. هذا ما نقصده بشمولية حقوق الإنسان (يُنظر غوديل 2009).

وبطريقة ما، تمثل عملية فهم حقوق الإنسان، التي تحري بالاستناد إلى الممارسات التي تدور حول - أو تتأثر بـ - مجموعة محددة من الإدعاءات العالمية، والتي بمقدورها جعل فكرة حقوق الإنسان مثمرة وفاعلة، في جزء منها، محاولة لتطويق المشكلات الفلسفية المستعصية التي استأثرت بالجزء الأكبر من المناقشات في دراسات حقوق الإنسان التي اهتمت بالإجابة عن الأسئلة التالية: ما مصادر (أو المصادر المحتملة لـ) حقوق الإنسان؟ وما الآليات اللازمة (أو كيف يمكن) لشرعة هذه الحقوق؟ وما السبيل الأمثل لربط حقوق الإنسان - نظرياً لا ممارسائاً - بالمفاهيم المعيارية الأخرى؟ وما دور الدولة (أو الدور الذي ينبغي لها الاضطلاع به) فيما يتصل بتنفيذ منظومة حقوق الإنسان؟ وما طبيعة العلاقة - من الناحية النظرية - بين نظام حقوق الإنسان الدولي والأطراف أو الجهات الناشطة العابرة للقارات في حقل حقوق الإنسان التي برزت في غضون السنوات العشرين الأخيرة؟ وغيرها من الأسئلة.

وهذا لا يعني إنكار أهمية هذه المشكلات في ذاتها بمعزل عن صلتها بحقوق الإنسان. غير ان اثنوغرافيا حقوق الإنسان في عالم اليوم قد أظهرت على نحو لا يقبل الشك في غضون السنوات الخمس عشرة الماضية أن مفاهيم حقوق الإنسان وممارساتها تنطوي على معنى وأهمية يتجاوزان ما يمكن قوله، مفاهيمياً عنها، على وفق الصيغ المحدودة والمجردة التي تتسم بها العديد من ابستمولوجيات (معرفة) حقوق الإنسان السائدة اليوم.

وكما يبين الباحث القانوني وعالم الأنثروبولوجيا الدولي آnelise Riles (2006ب) ((أن ما يحتاج إليه الباحثون والممارسون في حقل حقوق الإنسان، أكثر من أي شيء آخر، هو إحساسٌ أعمق بالتواضع)). ولكن، لا ينبغي لهذا التواضع ان يكون من ذلك النوع الذي يقود إلى الاستسلام والخنوع

في مواجهة المعاناة البشرية العميقة. بل ينبغي له ان يُمثل رغبة عميقة بضمان تفعيل الدور الذي تضطلع به المنطقيات الأخلاقية، وببني السلطة الخطابية، والأجهزة المؤسساتية الخاصة بحقوق الإنسان في عالم اليوم المُبتلى بالانقسام والتمزق. وفضلاً عن ذلك، ينبغي للطموحات الموحدة والجاذبة نحو المركز ان تتواصل في نوع من التوتر الدائم مع الخاصية الطاردة من المركز التي تتصف بها العلاقات البشرية، والناجمة عن التعددية الجوهرية لمجتمعاتنا البشرية القلقة والمنهكة. ولهذا، يُلاحظ التآرجح الدائم لرقاص الساعة الذي ألتخذ أشكالاً عدة وحدث بطرائق مختلفة وتواصل لقرون طوال، كما وصفته ماري بيندكت دمبور (Marie- Benedicte Dembour) (2001) بين ادعاءات حقوق الإنسان الجاذبة نحو المركز والواقع الطارد من المركز الذي يقف في مواجهة هذه الادعاءات.

وبعد أن برهنت التواريخ الفكرية الأوروبية الغربية على أهميتها ودورها المحوري في تطوير فكرة حقوق الإنسان الحديثة، بالإمكان القول - متبعين في ذلك عالم الأنثروبولوجيا النرويجي توماس هيلاند أركس (Thomas Hylland Eriksen) الذي تأثر، في كتاباته، بالمفكر البلغاري الأصل - الفرنسي الجنسية، ترفتان تودورف، أن ما تحتاجه حقوق الإنسان أكثر من أي شيء آخر هو التوازن الإنساني وتقدير ومراعاة أعمق للخصوصية ودرجة من الخيلاء التنويرية. وقد وصف أركسن (مقتبساً ما قاله تودورف) هذا التوازن بـ ((الإنسانية معتدلة المزاج)) (2001: 143)، وهي رؤية عالمية تضع أبناء الجنس البشري - الذين ينبغي النظر إليهم بصيغ التعدد لا بالصيغ العالمية الشاملة - في المركز على الرغم من اتفاق هذه الرؤية مع وجهة نظر الشاعر الإيرلندي وليم بتلر ييتس (William Butler Yeats) القائلة بعدم قدرة هذا المركز على المحافظة على ثبات موقعه، في الأقل لمدة ليست بالقصيرة. والكتاب الحالي، في جوهره، محاولة لتقديم فكرة حقوق الإنسان؛ فكرة لطفها مشاعر التواضع، وذلك النوع من التقدير لحقيقة التعددية المُشْتتة، والرغبة يجعل مألوفية الممارسة الاجتماعية مصدراً للإلهام الأخلاقي.

خطة الكتاب:

يتناول الفصل الثاني السياق التاريخي لما سأطرحه من أفكار ومناقشات في فصول الكتاب التالية، ويركز على وجه الخصوص، على التاريخ المثير للفضول لعلاقة علم الأنثروبولوجي واهتمامه بحقوق الإنسان - أو أحياناً تجاهله لها - في غضون الخمسين عاماً الماضية. أن سردي لهذا التاريخ لا يكشف الكثير عن تطور مفهوم حقوق الإنسان بقدر ما يكشف عن أرث ما بين معرفي محدد. ويخدم هذا السرد التاريخي هدفاً آخر هو التأسيس لمقاربة بديلة لحقوق الإنسان، مقارنة ستأخذ حصتها من النقاش في الفصول التالية، والفصلان الثالث والرابع مكرسان كلاهما لمناقشة ما بات يُعرف على نطاق واسع بالإسهامين الأكثر أهمية لاشتغالات هذا العلم وجهوده في إثراء السجلات والطروحات المعنية بحقوق الإنسان، وهما الجهود البحثية والتظيرية المعنية بمناقشة مشكلة النسيية، والمحاولات المبذولة، في الآونة الأخيرة، لتوظيف الأبحاث الخاصة بسيرورات حقوق الإنسان بغية التأثير في طرائق فهمنا للثقافة. إن إلقاء نظرة جديدة وفاحصة على مشكلة النسيية ومعاني الثقافة المتعارضة فيما يتصل بممارسات حقوق الإنسان تجعلنا ندرك جملة من الأمور، أهمها لأغراض دراستنا الحالية استمرار المعنيين بحقوق الإنسان في مناقشة هذين الموضوعين وعدم قدرتهم على التوصل إلى إجابات قاطعة بشأنهما. وتسهم فصول الكتاب التالية في إعادة النظر في عمليات تحليل هذه الموضوعات وجعلها جزءاً أكثر أهمية من الفكرة العامة التي يطرحها الكتاب حول حقوق الإنسان.

ويحاول الفصلان الخامس والسادس التحليق بعيداً عما يُعدّ الموضوعات الأنثروبولوجية الأكثر تقليدية في داخل مجتمع حقوق الإنسان الأكبر وصولاً إلى أطر تحليلية أوسع وأكثر شمولية، ويؤكد الفصل الخامس قدرة انثروبولوجيا حقوق الإنسان على الإسهام بفاعلية في تعميق فهمنا لأبعاد حقوق الإنسان العابرة للقوميات ومضامينها من ناحية، ومن ناحية أخرى، فهمنا للطريقة التي أضحت بها هذه الحقوق أحد المتجهات الفاعلة والقوية ضمن عالم الأنظمة المعيارية، والتي على الرغم من كونها غير عالمية، أو "معولمة"، ما زالت تتكشف عن مضامين وتأثيرات تتجاوز حدود الدولة القومية.

ويتناول الفصل السادس حلقة الوصل القائمة بين علم الأنثروبولوجي وبرز (أو إعادة تقديم) ما بات يُعرف بحقوق الإنسان ((الليبرالية المحدثه)) التي تتضمن طبقة الحقوق المتشكلة في المستوى الجماعي (أي المستويات العرقية والأقليات اللغوية، والأمم الكبرى، والشعوب الأصلية)، فضلاً عن الجماعات الأخرى المرشحة لبلوغ المكانة التي تؤهلهم التمتع بحقوق الإنسان، بما في ذلك التمتع بحقوق التنمية الاجتماعية والاقتصادية. كما سأحاول في هذا الفصل تسليط الضوء على وجهة النظر التي تؤكد الدور المحوري الذي أضطلع به علم الأنثروبولوجي في شرعنة حقوق الإنسان الليبرالية المحدثه. والغاية من تناولي لهذا الجانب هو معرفة هل يُعدّ هذا الدور دليلاً على قدرة علم الأنثروبولوجي الكامنة على تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارستها عموماً أم لا؟

وختاماً، يمثل الفصل الأخير مراجعة مثمرة للأفكار والمضامين الرئيسة التي طرحها الكتاب لا بوصفها بديلاً عن الإنخراط الكامل في مناقشة هذه الأفكار وأثرائها كما تطورت في مراحل زمنية مختلفة وبطرائق مختلفة، بل لمسح القارئ احساساً كلياً بكل من طروحات الكتاب الطموح ومناحي القصور الملازمة لها.

هوامش الفصل الأول

1. للمزيد من التفاصيل والنقاشات القيمة عن دراسة باون التي تناول فيها الخطاب القانوني بوصفه شكلاً من أشكال التحليل المنطقي الاجتماعي، تُنظر مقالتي "اجتياز الحدود: انثروبولوجيات القانون الجديدة"، في مجلة الأنثروبولوجيا الأمريكية (2005 ب).
2. في كتابه المعنون (الليبرالية ما بعد الكولونيالية) (2002)، لخص الفيلسوف السياسي دنكان ايفسون (Duncan Ivison) جوهر هذه الحزمة بالأسلوب التالي: "ثمة ثلاث قيم ليبرالية مميزة: إن الأفراد والشعوب متساوون على نحو جوهري؛ وأهم أحرار؛ وأن الترتيبات الاجتماعية والسياسية ينبغي أن تُنظم بطريقة تضمن رفاهية الأفراد والمجموعات بالطريقة التي يتصورونها عنها" (5). وتشكل هذه القيم مجتمعة "ما أصطلح ايفسون على تسميته بـ "المؤشر الليبرالي" الذي ينشط في العالم بغية رسم الحدود الخاصة بـ "بنية الخبرة الأخلاقية" (21).

الفصل الثاني

أن تفقد أهميتك

علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان

تاريخ هشير للفضول

ثمة سببان، في الأقل، يوجبان دراسة العلاقة الملتبسة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان؛ يتصل أولهما بدور هذه الدراسة في تسليط الضوء على بعض الجوانب والإشكاليات الرئيسة ذات الصلة ببروز مشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ وثانيهما، بالطرائق التي جعلت بعض المقاربات السياسية والفلسفية لحقوق الإنسان أقوى من البدائل الأخرى وأشد منها فاعلية. وفي واقع الأمر، ثمة مفارقة لافتة في حقيقة أن النظامين القانوني والأخلاقي اللذين وضعا للحد من التأكيد العنيف على القوة غير المشروعة ضمن منظومة العلاقات الدولية قد أصبحا نفسيهما يُعرفان بوساطة الأشكال المميزة لهذه القوة. ومن المؤمل أن تُسهم دراستنا لموضوع إقصاء علم الأنثروبولوجي عن المراحل المبكرة والتكوينية لمشروع حقوق الإنسان في الكشف عن الآلية التي أضحت بها هذا التحول في الوظيفة ممكناً. وعلى الرغم من أن موضوع الإقصاء هذا عن المراحل التأسيسية الحاسمة لنظام حقوق الإنسان لم يحظ بالعناية الكافية في أوساط مجتمعات حقوق الإنسان ولا في داخل المؤسسات الأكاديمية، ترك هذا الموضوع، وما زال، أثراً بالغاً في مسيرة الحقلين المعرفيين. وكما هو معروف، فقد ترسخت مكانة علم الأنثروبولوجي في منتصف القرن العشرين تقريباً، بوصفه المصدر الأبرز والأهم للخبرات العلمية الخاصة بالعديد من الجوانب التجريبية للثقافة والمجتمع بدءاً من القانون إلى أنظمة القراية ومن الدين إلى الأخلاق.

وبرغم ذلك، وفي اللحظة نفسها التي بلغ فيها علم الأنثروبولوجي بوصفه فرعاً معرفياً قمة مشروعيته وثقته بنفسه، حُرِمَ هذا العلم من الإسهام المثمر في تعميق فهمنا لما يُعدّ، ولا يزال، الحقيقة العابرة للثقافات المفترضة الأهم: أن أفراد الجنس البشري متشابهون؛ وأن هذا التشابه الجوهرى في ما بينهم يستلزم إطاراً معيارياً محدداً. وبدا الأمر، آنذاك، كما لو أن كل ما نعرفه - أو نعتقد أننا نعرفه - عن تطور الإنسان بوصفه نوعاً بايولوجياً يتضمن إسهامات من كافة الحقول

المعرفية الأخرى باستثناء علم الأنثروبولوجيا البايولوجية الذي، على الرغم من إقصائه، مازال مصراً على تقديم خبراته ومعارفه التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بالمشكلات المطروحة في هذين الحقلين المعرفيين. ولهذا، نعتقد ان دراستنا لتاريخ علاقة علم الأنثروبولوجي بمشروع حقوق الإنسان من شأنها مساعدتنا في فهم أسباب وآليات تطور هذه الحقوق بالشكل الذي تطورت عليه، وبالتالي، فهم الطرائق التي يُرجح ان تحدث بوساطتها عملية التطور هذه في ما لو سُمح للتبصرات والمعارف الأنثروبولوجية بالنهوض بدور أكبر.

غير ان دراسة هذا التاريخ الفكري والسياسي لعلاقة هذين الحقلين المعرفيين لا تمثل محض دراسة أستعادية قيمة فحسب، بل أنها تمثل، في جزء منها في الأقل، مراجعة ضرورية للأفكار التي طرحتها في الكتاب الحالي بشأن الرواية الخاصة بمنظومة حقوق الإنسان المعاصرة التي أُعيد تشكيل اجزائها. ومثلما بينت في الفصل الأول، تتمثل إحدى الفرضيات الأساسية في الكتاب الحالي في إمكانية، بل وحتمية، توظيف أشكال المعرفة الأنثروبولوجية والإشتغالات العملية بوصفها جزءاً محورياً من مشروع أوسع لتحديد معنى حقوق الإنسان وإمكاناتها المفاهيمية الكامنة. وتكمن المسوغات التي تبرر اعتماد هذه الفرضية في أمرين هما ظاهرة الغياب التاريخي لعلم الأنثروبولوجي عن عملية تطور حقوق الإنسان المعاصرة؛ والمحاولات الأخيرة التي بذلها عددٌ من الأنثروبولوجيين فضلاً عن العاملين الآخرين في هذا الحقل المعرفي لتفعيل الدور الذي يضطلع به حقلهم في تطوير حقل حقوق الإنسان بوصفه موضوعاً للدراسة وفي الوقت نفسه وسيلة مناسبة لممارسة السياسات التحررية. وعلى الرغم من نجاح البعض في الربط بين بعض جوانب هذا التاريخ (للمزيد، أنظر أنغل 2001؛ غوديل 2006 ب؛ 2006د؛ ميسر 1993؛ ولسن ومتشل 2003)، يُعدّ هذا الفصل بمثابة محاولة لتقديم دراسة نقدية متكاملة لهذا الموضوع.

وإذا كان انخراط علم الأنثروبولوجي العام يمثل شرطاً مسبقاً ضرورياً لتطوير حقل حقوق الإنسان المعاصر، فإن السبب في المصادقة على صحة هذه المقولة يعود، في جزء منه، إلى التزام هذا العلم بوصفه فرعاً معرفياً، بالدراسة المنهجية

والمقارنة للممارسات الاجتماعية، وبضمنها الممارسات المعيارية. وعلى الرغم من ذلك، وكما بيّنت مسبقاً، لا يدور هذا الكتاب حول علم الأنثروبولوجي في نفسه. بل ان الغاية من دراسة حقوق الإنسان في ضوء التاريخ المضطرب لعلم الأنثروبولوجي هي الكشف عن إمكانات هذه الدراسة العميقة وفي الوقت نفسه مناحي القصور الرئيسة فيها. وليس بالضرورة أن يحدث ذلك ضمن حقل الأنثروبولوجي نفسه، بل ضمن منظومة حقوق الإنسان التي أُعيد تشكيلها كذلك.

تاريخ مثير للفضول:

في العام 1947، سعت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، برئاسة اليانور روزفلت (Eleanor Roosevelt)، إلى طلب المشورة بخصوص بعض الفقرات فيما سيصبح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 1948. وقد طُلبت المشورة بطرائق عدة وعبر قنوات مؤسساتية متعددة، أهمها على الاطلاق المنظمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة المعروفة اختصاراً باليونسكو. وقد طلبت المنظمة المشورة بشأن الإعلان المقترح لحقوق الإنسان من عددٍ من المؤسسات الأكاديمية، والثقافية وكذلك الأفراد⁽¹⁾.

وعلى الرغم من ان المناخ الكولونيالي العام الذي تأسست في ظله منظمة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية جعل المحاولات التي بُذلت وقتذاك لتحقيق إجماع عالمي على الإعلان بين هيئتها العاملة أمراً مثالياً في أفضل الفروض، كان الهدف من الجهود الحثيثة التي بذلتها منظمة اليونسكو قبل تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (المعروف اختصاراً بـ UDHR) هو قياس تنوع الآراء العالمية بشأن ما يصفه يوهانس مورسينك (Yohannes Morsink) بـ (الاندفاع العدواني) نحو التوصل إلى ((إجماع دولي بشأن حقوق الإنسان)) (1999: 12)⁽²⁾.

وهكذا، أضحى القول أن الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية (AAA) هي إحدى هذه المؤسسات التي طلبت منها منظمة اليونسكو إبداء الرأي في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من المقولات التقليدية التي يرددها المنتمون إلى حقل

الأنثروبولوجي (للمزيد، يُنظر ميسر 1993). ويعود السبب في ذلك إلى نشر مجلة (الأنثروبولوجيا الأمريكية)، التي تُعدّ اللسان الناطق بأسم الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، مقالة بعنوان ((بيان بشأن حقوق الإنسان)) في صفحتها الرئيسية، وذلك في تشرين الأول/الثاني، عدد 4، مجلد 49، 1947؛ للإطلاع على نص البيان الكامل، ينظر الملحق رقم 1). ومما يلفت الانتباه في هذا البيان الملاحظة التي تصدرته والتي تُشير إلى قيام الحياة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بتقديم مسودة البيان إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة. ولهذا، ليس مستغرب ظهور هذا البيان في عام 1947، أو لجوء منظمة اليونسكو، ظاهرياً إلى الاستعانة بالجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية طلباً للمشورة بشأن الإعلان العالمي المقترح لحقوق الإنسان⁽³⁾. وبحلول أواسط القرن العشرين، تمكنت التيارات الأنثروبولوجية الرئيسة الثلاثة مجتمعة - قد يبدو اختيار مفردة "مدارس" بدلاً من "تيارات" تسمية مبالغ بها في ذلك الوقت - من تدعيم موقفها وترسيخ مكانتها بوصفها أحد المصادر المهمة للمعارف العلمية المعنية بـ "التنوع" وفي الوقت نفسه "الوحدة" اللذين يميزان الثقافة والمجتمع البشريين⁽⁴⁾.

بيد أن الأدلة العملية تشير إلى كون الجزء الأكبر من الحكمة التقليدية حول بيان حقوق الإنسان خاطئاً. فهناك، في سبيل المثال لا الحصر، التساؤلات الخاصة بطبيعة العلاقة الفعلية بين منظمة اليونسكو، ولجنة حقوق الإنسان، والجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية. وكما ذكرت في أعلاه، فقد طُلب من الجمعية بوصفها ممثلاً عن علم الأنثروبولوجي - إبداء النصح والمشورة بشأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ وهذا بالضبط ما فعلته الجمعية عبر واحدٍ أو أكثر من أعضائها في عام 1947. واعقب ذلك مباشرة نشر (بيان حقوق الإنسان) الذي أعدته الجمعية في مجلة (الأنثروبولوجيا الأمريكية)، وفي الوقت نفسه قيام الحياة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بتقديمه إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة.

وعلى الرغم من ذلك، وطبقاً لدائرة السجلات الأنثروبولوجية الوطنية الأمريكية⁽⁵⁾، ليس ثمة وثيقة رسمية تؤكد تقدم منظمة اليونسكو بطلبٍ إلى الجمعية

الأنثروبولوجية الأمريكية تطلب فيها النصح والمشورة بشأن الإعلان العالمي المقترح لحقوق الإنسان. وبدلاً من ذلك، يبدو أن منظمة اليونسكو قد أتصلت بعالم الأنثروبولوجيا الأمريكي، ملفيل جان هيرسكوفيتس (1895-1963) (Melville Jean Herskovits) بصفته رئيساً للجنة التعاون الأنثروبولوجية الأمريكية التابعة لمجلس البحث القومي (NRC)، وهو المنصب الذي باشر العمل به في 1945. وكان هيرسكوفيتس أحد أعضاء الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية ورئيساً لقسم الأنثروبولوجي في جامعة نورث وسترن في ذلك الوقت؛ وقد تتلمذ على يد فرانز بواس في جامعة كولومبيا حيث نال درجة الدكتوراه في علم الأنثروبولوجي في عام 1923. وعلى الرغم من أن بحوث هيرسكوفيتس ومؤلفاته تقدمان صورة نظرية وسياسية أكثر تعقيداً مما كان متوقعاً، ليس ثمة شك في أن توجهه نحو دراسة الثقافة والمجتمع قد تأثر كثيراً بسعة أطلاعه وعمره في ما يُعرف بالخصوصية التاريخية الأمريكية؛ وهي المقاربة الأنثروبولوجية التي طورها بواس والتي تركز على دراسة آليات تطور تقاليد ثقافية معينة ضمن سياقها التاريخية (يُنظر للمزيد ستوكنج 1989).

وبفضل عنايتهم الشديدة-الانتوغرافية في طبيعتها- وتركيزهم على دراسة ثقافات معينة ضمن مساراتها التاريخية الفريدة، أصبح علماء الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكيان مقترنين برؤية مميزة فيما يتصل بالظواهر الاجتماعية. وثمة جانبان في هذه الرؤية يرتبطان ارتباطاً مباشراً بتاريخ علاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان. وأول هذين الجانبين هو الدور الذي أضطلعت به الدراسة المفصلة لثقافات معينة ضمن التاريخ البشري في الكشف عن الطرائق التي عُدت فيها أبعاداً معينة من الثقافة أمثال القانون، والسياسة، والدين، والأخلاق نتائجاً لعملية تطور متموقعة تاريخياً؛ عملية لا يمكن فهمها بصيغ عامة أو من طريق استعمال الفئات التحليلية العالمية. ويُرجح وجود ((أنماط الثقافة))، مثلما وصفها روث بيندكت، إحدى مريدات بواس؛ غير أن هذه الأنماط لم تكن سوى خطوط عامة تقريبية، وطرائق لوصف الحقيقة القائلة أن الثقافات جميعاً هي في واقع الأمر ثقافات قد نُمِطت كلٌ بطريقته الخاصة. ومحتوى هذه الأنماط أو المظاهر التي تجعل ثقافة معينة

ثقافة "يابانية" في سبيل المثال، لا ثقافة "نرويجية" يُعدّ نتاجاً لنطاقٍ كاملٍ من الاحتمالات التاريخية التي لا يمكن إعادة إنتاجها قط ولا التنبؤ بها في دراستنا للأزمان والأماكن الأخرى.

ولم يكن الأمر يتطلب سوى خطوة قصيرة واحدة للانتقال من هذه المقاربة التجريبية في جوهرها إلى مقارنة أخرى أكثر معيارية: فإذا كانت كل ثقافة فريدة في نفسها لجهة تمثيلها نتاجاً لسياق تاريخي محدد ومبنية على الظروف العامة، إذن ليس بالإمكان تقييم الثقافات أو قياسها بالاستناد إلى حزمة من المقاييس التي يمكن إيجاد مسوغ لها بطريقة لا تُشكل، في نفسها، جزءاً من تراث ثقافي بعينه أو جزءاً من عملية التفاعل والتداخل بين التقاليد الثقافية. وهذا المضمون المعيارى للخصوصية التاريخية الأمريكية هو ما يُعرف على نطاقٍ واسعٍ بـ ((النسبية الثقافية)). وعلى الرغم من تكريسي فصلاً كاملاً، هو الفصل الثالث، لمناقشة معضلة النسبية الثقافية وعلاقتها بحقوق الإنسان، من الأهمية بمكان في هذه المرحلة ملاحظة صعوبة فهم طبيعة رد الفعل الذي أبداه هيرسكوفيتس حيال فكرة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلا بعد وضعه ضمن هذا التراث النظري والأخلاقي الأوسع في الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية.

أما ثاني هذين الجانبين فيتصل بكل من البعد السياسي الذي يميز الخصوصية التاريخية الأمريكية وطبيعة علم الأنثروبولوجي الذي يمارسه، ويعمل على وقفه أتباع بواس ومريدوه. وعلى الرغم من إيمان بواس الراسخ أن علم الأنثروبولوجي هو العلم المختص بدراسة ((الجنس البشري))، فإنه يؤمن، بالقدر نفسه، أن هذا العلم يؤدي وظيفة اجتماعية قيمة لجهة توثيقه تراء الثقافات التي أما كانت واقعة ضحية لمخاطر التدمير والأقراض، وأما لإساءة فهم الآخرين لها، وأما وقعت ضحية للأمرين كليهما⁽⁶⁾. وكان علم الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكي - وبدرجة أقل منه علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطاني والفرنسي - معنياً على نحوٍ خاصٍ بدراسة أوضاع ما يمكن وصفه حالياً بالجماعات المهْمُشة أو الثانوية. وهذا الاهتمام من جانب علم الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكي كان نتاجاً للإملاءات الاستعمارية (المعرفية) والسياسية ضمن علم الأنثروبولوجي الأمريكي العام ومن

قبل بعض علماء الأنثروبولوجي⁽⁷⁾. ولهذا، وعندما اتصلت منظمة اليونسكو بهيرسكوفيتس بوساطة لجنة التعاون الأنثروبولوجي الدولية التابعة لمجلس البحث القومي، أنعم هيرسكوفيتس النظر في الطرائق التي قد يُسهم بوساطتها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في التأثير في التقاليد الثقافية والوضع السياسي لتلك الجماعات السكانية البعيدة، على ما يبدو، عن شبكة القوى السياسية، والقانونية، والاجتماعية التي تقف وراء الباعث "العدواني" الذي يدعو لإقامة نظام دولي لحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من ان السبب الرئيس الذي دعا منظمة اليونسكو إلى الاتصال بهيرسكوفيتس هو رئاسته للجنة التعاون الأنثروبولوجية التابعة لمجلس البحث القومي، والتي تهدف إلى تعزيز آواصر العلاقة والتعاون بعلم الأنثروبولوجي العام (المعني بتوظيف المعارف الأنثروبولوجية في السجلات العامة القيمة)⁽⁸⁾، من الأهمية بمكان، تاريخياً، الإقرار ان هذه اللجنة التابعة لمجلس البحث القومي قد عملت بوصفها إحدى لجان الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، أو في الأقل حرصت على تنسيق جهودها ونشاطاتها مع الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية⁽⁹⁾. وما تجدر الإشارة له أن أغلبية أعضاء اللجنة التابعة لمجلس البحث القومي في أواسط أربعينيات القرن العشرين كانوا أعضاء في الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية كذلك، (في 1946، العام الذي سبق تقديم هيرسكوفيتس مسودة بيان حقوق الإنسان)⁽¹⁰⁾، ومنهم الرئيس السابق للجمعية، روبرت لاوي (Robert Lowie) الذي ترأسها في 1935، وإحدى الرئيسات اللاحقات، فردريكا دي لاغونا (Frederica do Laguna) التي تولت رئاسة الجمعية في 1967.

وبرغم ذلك لم تكن الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، طبقاً لما تذكره السجلات الوثائقية، الجهة الأولى التي خاطبتها منظمة اليونسكو، بل ان اللجنة التي ترأسها هيرسكوفيتس والتابعة لمجلس البحث القومي هي الجهة التي طلبت منها المنظمة تقديم المشورة والرأي الأنثروبولوجيين بشأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان⁽¹¹⁾. وهكذا شرع هيرسكوفيتس بالإعداد لبيانه الخاص بحقوق الانسان في مطلع العام 1947؛ وكانت الخطوة التي اتخذها هي التشاور مع بعض من قيادي

الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بشأن أهداف البيان ومسوغات كتابته. وبحلول شهر حزيران عام 1947، كان هيرسكوفيتس قد أرسل سلفاً مسودة البيان إلى منظمة اليونسكو بالنيابة عن نفسه ولجنة الأنثروبولوجي التابعة لمجلس البحث القومي. وتزامن ذلك مع قيام رالف بيلز (Ralph Beals)، أحد أعضاء الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بالكتابة إلى رئيسها آنذاك، كلايد كي مابن كلاكهون (1905-1960) (Clyde Kay Maben Klukhohn) مشفوعة بالتوصية بتبني الهيئة التنفيذية لبيان (حقوق الإنسان) الصادر عن هيرسكوفيتس ونشره في الصفحة الأولى في العدد القادم من مجلة (الأنثروبولوجيا الأمريكية)⁽¹²⁾. ولتأكيد الأهمية التي توليها الهيئة التنفيذية لهذا البيان، أوصى بيلز بضرورة أن تتولى الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية إعادة طبع الف نسخة أخرى منه (بأغلفة خاصة) للتعريف به وتأكيد علاقته بحقل حقوق الإنسان.

وعلى الرغم من نشر البيان في مجلة (الأنثروبولوجيا الأمريكية) في أواخر 1947 مع ملاحظة تفيد تقديمه إلى منظمة اليونسكو، يعتقد البعض بإمكانية النظر إلى هذين الأمرين بوصفهما مصادقة، فعلى ما فعله هيرسكوفيتس سلفاً قبل ستة أشهر تقريباً⁽¹³⁾. وعلى الرغم من شعور هيرسكوفيتس بالسعادة لقرار الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية إعادة طبع بيان حقوق الإنسان، ليس ثمة ما يدل، عملياً، على قيام أعضاء لجنة حقوق الإنسان بمناقشة البيان أو التطرق إليه في اجتماعاتها ومداولها. وفضلاً عن ذلك، وعلى الرغم من تشكيل الجمعية منظمة أصغر بكثير وأقل تمثيلاً في أواسط القرن العشرين، واصلت الجمعية عملها بموجب نظامها الداخلي الديمقراطي، إذ كان أعضاؤها يملكون الحق في التصويت على المشاريع والمبادرات المقترحة⁽¹⁴⁾. ومما يلفت الانتباه عدم عرض بيان حقوق الإنسان على الأعضاء للتصويت عليه؛ وبأستثناء المراسلات التي تمت بين عددٍ من أعضاء الجمعية رفيعي المستوى، ليس ثمة ما يدل على معرفة أعضاء الجمعية بمضمون البيان حتى نشره في المجلة.

وهذا يجذب الانتباه إلى جانب آخر من جوانب سوء الفهم الذي احاط بالعلاقة بين علم الأنثروبولوجيا الأمريكية - بوصفه ممثلاً للأنثروبولوجيا بعامة -

وحقوق الإنسان. ففي دراسته التاريخية، الميزة في جوانبها الأخرى، عن ((بدايات، وأهداف، وإعداد مسودات)) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أسهم تركيز مورسك على الدور الذي اضطلع به بيان حقوق الإنسان الذي أعلنته الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في خلق - انطباع خاطئ - وربما شائه - عن التأثير الذي مارسه هذا البيان، وبالتالي علم الأنثروبولوجي نفسه، في ظهور منظومة حقوق الإنسان في مرحلة ما الحرب العالمية الثانية. وفي واقع الأمر، أستهل مورسك دراسته بشرح مفصل لمضمون البيان ألح فيه إلى اعتقاده أن لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة كانت عازمة على المضي في عملها على الرغم من الاعتراضات والانتقادات التي تضمنها البيان. وطبقاً لمورسك، فقد أستلمت ((لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة مذكرة تفصيلية من الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في عام 1947)) (ix: 1999). وبعد مراجعته أجزاء مختلفة من البيان، لاحظ مورسك أن معدّي مسودة الإعلان العالمي قد مضوا قدماً في عملهم على الرغم من هذه التحذيرات)) (x: 1999). ولكن، وكما اوضحت الدراسة التاريخية المفصلة التي أعدها مورسك عن عملية كتابة مسودة الإعلان، يُرجح ان البيان - حتى في حال تسلم اعضاء لجنة حقوق الإنسان له بطريقة تقنية ما- أما بالنيابة عن مجلس البحث القومي، وأما فيما بعد بالنيابة عن الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية- لم يلعب دوراً أساسياً يُذكر في عملية الإعداد لكتابة مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وقدم مورسك في دراسته تحليلاً للمراحل السبع التي أستغرقتها عملية إعداد مسودة الإعلان، ثم تبني الجمعية العامة الثالثة التابعة للأمم المتحدة له في كانون الأول عام 1948. وكان الأعضاء السبعة عشر في لجنة حقوق الإنسان من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة حصراً. وقد شكّلت لجنة إعداد مسودة الإعلان المؤلفة من ثمانية أعضاء من مجموعة السبعة عشر عضواً نفسها. وارتأى مورسك تقسيم الأعضاء الذين لعبوا دوراً رئيساً في إعداد المسودة على مجموعتين هما (المجموعة المركزية الرئيسة) و(مجموعة مُعدّي المسودة المساعدة). وتألفت المجموعة الأولى من ستة اعضاء فحسب، هم على التوالي الكندي جون ب. همفري (JOHN

P.HVMPHREY) أستاذ القانون وأول مسؤول عن مشروع حقوق الإنسان التابع لسكرتارية الأمم المتحدة⁽¹⁵⁾؛ والمحامي الدولي والدبلوماسي الفرنسي رينيه كاسن (Rene Cassin)؛ والباحث الصيني الحاصل على دكتوراه في العلوم التربوية من جامعة كولومبيا، بنغ - شون تشانغ (Pang - Chan Chang)؛ وأستاذ الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت الحائز على درجة الدكتوراه من جامعة هارفرد، تشارلس حبيب مالك (Charles Habit Malik)؛ والقاضي العسكري التشيلي والأستاذ السابق لما يمكن تسميته بالعلوم العسكرية⁽¹⁶⁾، هرنان سانتا كروز (Hernan Santa Cruz)؛ والمحامي الروسي الذي عمل سفيراً للاتحاد السوفيتي في بلجيكا في أثناء إعداد مسودة الإعلان العالمي، الكسي بافلوف (Alexie p. Pavlov)، ولاحقاً اليانور روزفلت (Eleanor Roosevelt)، سيدة أمريكا الأولى السابقة ورئيسة كل من الهيئة ولجنة إعداد المسودة⁽¹⁷⁾. ومن بين هذه المجموعة الصغيرة كان همفري هو المبادر إلى تقديم أول مسودة أساسية للإعلان العالمي.

أن انعام النظر في الترقية المهنية للمسؤولين عن إعداد المسودة الرئيسة هذه ستساعدنا في فهم السبب في ظهور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بالشكل الذي ظهر عليه. إذ تتألف المجموعة من ثلاثة من المختصين بالقانون، وأستاذي فلسفة وعلوم تربوية (درس وعمل كلاهما في المؤسسات الأمريكية)، وإحدى سليلات العائلة الأمريكية الحاكمة. وبالنظر إلى أن همفري، المحرك المحوري الرئيس والشخصية الأبرز في مجموعة مُعدّي مسودة الإعلان المركزية، كان يشغل كرسي غيل للقانون الروماني في جامعة مكفيل في أثناء تكليفه بالعمل في الأمم المتحدة، ليس بمستغرب عدم إبداءه لبيان حقوق الإنسان الذي تولى إعداده ونشره كل من مجلس البحث القومي والجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية - والذي، كما سنلاحظ في أدناه - يعبر عن وجهة نظر ورؤية للعالم تتعارض على نحو جذري تقريباً مع وجهة النظر المتضمنة في الإعلان العالمي، في قائمة المصادر التي أستخدمتها (أو غيره من أعضاء المجموعة) في أثناء كتابة مسودة الإعلان العالمي (ولو لمجرد دحض محتوى البيان وإنكار ادعاءاته).

وعلى فرض تسليمنا بالرأي القائل أن الدور الذي أضطلع به بيان حقوق الإنسان كان محدوداً - أو أنه، على الأرجح، لم يلعب دوراً قط - في المداولات

الخاصة بإعداد مسودة الإعلان العالمي، فإن موقع البيان ودوره المفترض لم يسلماً من سوء الفهم والتفسير حتى في أوساط الأنثروبولوجيين أنفسهم. وفيما عدا كتاباتي الأخيرة حول العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان (يُنظر غوديل 2006ب، 2006د، 2009ب)، ثمة محاولتان جادتان آخريتان لتوصيف تاريخ هذه العلاقة، قام بهما عالم الأنثروبولوجي الن ميسر (1993)، وأستاذة القانون كارن أنغل (2001). والجانب الملفت للانتباه في هذين المؤلفين تجاهلهما كليهما الحديث عما اعتقد أنه الأنطباع الخاطئ الذي ساد بشأن الظروف التي احاطت بعملية إنتاج كتابة البيان، والأهم تأثير البيان نفسه في علماء الأنثروبولوجي الذين كان يمكن لهم - لو اتاحت لهم الفرصة- المشاركة بفاعلية أكبر في تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارستها في المرحلة التي تلت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من اعتمادهما على برامج مختلفة ومقاربتهما قضايا حقوق الإنسان على وفق وجهات نظر مختلفة، نزع كل من ميسر وأنغل نحو قراءة التاريخ المبكر لعلاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان على وفق المعطيات التي أسفر عنها تاريخهما الأكثر حداثة. إذ تحدثت أنغل، في سبيل المثال، عن شعور علماء الأنثروبولوجي بـ ((الحرج والارتباك)) منذ صدور البيان في 1947 (2001: 536). وكانت أكثر صراحة في حديثها عن تأثير البيان في الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية نفسها. وحول ذلك، قالت أن البيان ((كان سبباً في شعور الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بالكثير من الحرج والارتباك، بل وحتى الخجل في غضون السنوات الخمسين الماضية. وفي واقع الأمر، يلاحظ كثرة استعمال مفردتي ((الارتباك والحرج)) عند الحديث عن البيان)) (541).

وتتمثل المشكلة التي أود تنبيه القارئ إليها في أنه باستثناء التعليقات القصيرة الثلاثة على البيان التي أعقبت نشره بقليل (بارنيت 1948؛ ستيوارد 1948؛ بينيت 1949)، يلاحظ اختفاء كل من البيان والأهم حقوق الإنسان، من شاشة الرادار الأنثروبولوجي لمدة أربعين عاماً تقريباً. وبكلمات أخرى، من الصعوبة بمكان إثبات أن بيان حقوق الإنسان قد سبب شعوراً واسع النطاق بالخجل والارتباك

بعد نشره. وفي واقع الأمر، كان الفتور واللامبالاة أهم ما يميز ردود الأفعال حياله سواء في المرحلة التي أعقبت نشره مباشرة أم العقود التالية التي شهدت بروز منظومة حقوق الإنسان الدولية، وفي نهاية المطاف، الحقوق العابرة للقوميات. كيف ولماذا حدث ذلك؟ هذا ما سنتناوله في مباحث الفصل التالية. وبرغم ذلك، تبقى حقيقة ان علم الأنثروبولوجي الأمريكي، ناهيك عن الحقل المعرفي الأم، لم يلعب دوراً يذكر في تطوير نظرية حقوق الإنسان أو ممارستها المؤسساتية في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية، ماثلة للعيان لا يمكن لأحد إنكارها.

بيان حقوق الإنسان الذي أعده ملفيل هيرسكوفيتس:

لقد تحدثت سلفاً عن الأخطاء الكثيرة المتضمنة في الحكمة التقليدية الخاصة ببيان حقوق الإنسان، ناهيك عن ما شاب العلاقة المبكرة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان من سوء فهم وتفسير، سواء في ما يتصل بالتفاصيل التي احاطت بأصل البيان، أم في تأثيره في كل من علم الأنثروبولوجي والشخصيات الرئيسية التي نهضت بدور بارز في المراحل المبكرة لتطوير منظومة الحقوق في سنوات ما بعد الحرب، أم في التعقيم المزعوم الذي أسهم نشر البيان في القائه على العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان في العقود التي تلت هذه السنوات التكوينية المبكرة من عمر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ولكن ماذا عن البيان في نفسه؟ فبصرف النظر عن التفاصيل التي احاطت بعملية كتابته ونشره والتأثير المحتمل الذي مارسه، ماذا عن مضمونه؟ لسوء الحظ، تعرض البيان، حتى في هذه الجوانب المحورية، إلى إساءة فهم عميقة. إذ تُعدّ الطريقة الأكثر شيوعاً التي فسر المعنيون بحقوق الإنسان بوساطتها مضمون البيان، ولاسيما الباحثين الذين أعادوا كتابة التاريخ المبكر لعلاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان بغية ترسيم الحدود الفاصلة بينهما، مثلاً نموذجياً عن النسبية الثقافية التي فقدت عقلها؛ ألها إساءة فهم وسوء تفسير لا يمكن تبريرهما سيما في ضوء الأحداث التي أسفرت عن تأسيس الأمم المتحدة، والإندفاع (العدوانية) لإنشاء نظام سياسي وقانوني دولي مبني على حقوق الإنسان العالمية.

في السياق نفسه كتب اشعيا برلين في دراساته العديدة التي تناول فيها طبقة الانتلجنسيا الروسية [طبقة المفكرين] في القرن التاسع عشر أن أهم ما يميز مجموعات الشباب الساخط والمتذمر الذي سيحمل راية الثورة والتغيير فيما بعد هو ميلهم إلى استعارة الأفكار من دول أوروبا الغربية، ثم حملها إلى أقصى حدودها العنيفة والعنفية. وهذه بالضبط هي الطريقة التي يوصف بها بيان حقوق الإنسان الذي أعده هيرسكوفيتس في غالب الاحيان. صحيح، أن الجميع يشهد له بحسن النوايا؛ وصحيح ان الغاية من تطوير النسبية الثقافية هو إتخاذها حاجزاً فكرياً بوجه الحركة الكولونيالية، والعرقية، وجميع الأنظمة الاخرى التي تسعى إلى قمع شرائح بشرية معينة وفي الوقت نفسه الإعلاء من شأن شرائح اخرى؛ وصحيح إن مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا يمكن فهمها بمعزل عن المصالح السياسية والاقتصادية المترتبة بمراحل نشوئها وتطورها، كل ذلك صحيح؛ ولكن ماذا عن النازيين⁽¹⁸⁾؟ كيف تمكن الأنثروبولوجيون من توظيف خبراتهم ومعارفهم لمحاربة النازيين في اثناء الحرب (في واقع الأمر، أشترك عددٌ كبيرٌ من الأنثروبولوجيين في مقاومة النازيين، كلٌ حسب موقعه وصفته المهنية)، على حين يفتقرون الأساس الأخلاقي الشرعي الذي يسمح لهم القيام بذلك؟ ألا ينبغي تجاهل الانتقادات التي وجهتُ إلى بيان حقوق الإنسان بوصفها أما سوء تطبيق لبعض أفكار البيان الخاصة بالتنوع الثقافي، وأما لانطوائها على منطقٍ مغلوطن، واما لتضمنها الأمرين كليهما؟

ويبدو ان البيان الذي أعده هيرسكوفيتس (ثم البيان الذي نشرته الجمعية الأنثروبولوجية) أكثر تعقيداً وثراءً مما توحي به الأفكار العامة المغلوطة عنه. إذ يحتوي البيان على ثلاثة نقودات متميزة للإعلان العالمي المقترح لحقوق الإنسان. وبالإمكان تقسيم هذه النقودات على ثلاثة أنواع هي: النقودات الاستمولوجية (المعرفية) والتجريبية، والأخلاقية. إذ لاحظ هيرسكوفيتس انه بما أن لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة كانت مهتمة بجمع الآراء عن حقوق الإنسان من منظورات ومقاربات معرفية متباينة، كان لزاماً عليه دراسة فكرة حقوق الإنسان العالمية بوصفها علماً. وبما أن ((العلوم التي تتعامل مع الثقافة البشرية)) (الجمعية

الأثروبولوجية الأمريكية (1947: 539) لم تكن قد طورت مناهج لتقييم القائمة المقترحة بحقوق الإنسان في ضوء علاقة الأخيرة وموقعها في شبكة الأنظمة القانونية والأخلاقية العديدة القائمة في العالم، والتي يبدو البعض منها متعارضاً مع بعض الفقرات الواردة في قائمة الحقوق التي وضعتها اللجنة، لم يتمكن علم الأثروبولوجي من توفير الأدوات الضرورية للبرهنة على - أو دحض - مصداقيته العلمية. وعلى الرغم من تحاشي هيرسكوفيتس ذكر الفيلسوف البريطاني جيريمي بنثام (Jeremy Bentham) (1748-1831) بالاسم في معرض حديثه عن العائق الابدستمولوجي الذي وقف حائلاً دون مصادقة علم الأثروبولوجي الكاملة على حقوق الإنسان، ألح هيرسكوفيتس إلى نقد أقدم بكثير، نقد مقترن برفض بنثام النفعي للحقوق الطبيعية⁽¹⁹⁾.

غير ان هيرسكوفيتس ناقش جانبي المشكلة كليهما، مفترضاً، إمكانية توظيف الأدلة الأثروبولوجية للبرهنة على صحة (أو عدم صحة) الإعلان المقترح لحقوق الإنسان. وكما بينَ على نحو واضح ومعقول:

في غضون الخمسين عاماً الماضية، دأب الأثروبولوجيون في أبحاثهم ودراساتهم التي أجروها في أوساط الشعوب التي تعيش في انحاء العالم كافة، في توثيق الطرائق المتنوعة التي اعتمدها البشر لحل مشكلات تأمين المعيشة، والحياة الاجتماعية، والتنظيم السياسي للحياة الجماعية، وبلوغ حالة من الانسجام والتناغم مع الكون، وإشباع الميول الجمالية. ويحقق أفراد الجنس البشري جميعهم هذه الاهداف. غير أنه ليس ثمة أثنان منهم يفعلان ذلك بالطريقة نفسها، بل أن بعضهم يستعملون وسائل تختلف اختلافاً جذرياً عن احداها الآخر (الجمعية الأثروبولوجية الأمريكية 1947: 540).

وقد عُدَّ هذا القول تعبيراً صارماً ودوغماتياً عن النسبية الثقافية الساعية لضمان كل شيء باستثناء ضمان أن هيرسكوفيتس سيقض فكرة حقوق الإنسان العالمية. غير ان ما تعرض للتجاهل في هذه المرحلة هو ما برز بعد ذلك بقليل. فالمشكلة الحقيقية، طبقاً لهيرسكوفيتس تكمن في ان المقترحات الخاصة بحقوق الإنسان (التي قُدمت لحد الآن)، ولأسباب سياسية واقتصادية، قد وضعت لتحقيق

الأهداف الخطأ، وأستندت إلى مجموعة خاطئة من الفرضيات. وبحسب ما قاله هيرسكوفيتس، فقد وضعت ((تعاريف الحرية، والمفاهيم الخاصة بطبيعة حقوق الإنسان، وأمثالها، في حدود ضيقة [تلائم مصالح الأطراف التي وضعتها- المترجمة]. في مقابل ذلك، تعرضت المقترحات البديلة لانتقاد قاسٍ وعنيفٍ؛ وقُمِعَتْ في المواقع التي أُريد فيها التحكم بالشعوب غير الأوروبية. وقد أصر معدو المقترحات على تجاهل مناحي التشابه الجوهرية بين الثقافات، على نحو ثابت)) (540). وبكلمات أخرى، يبدو هيرسكوفيتس، هنا، ميالاً إلى تأكيد حقيقة أن السؤال التجريبي الخاص بتحديد طبيعة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يمكن أن يحظى بالمقبولية والشرعية عبر الثقافات، والذي يُعبر عن -وفي الوقت نفسه يُشفر- مناحي التشابه الجوهرية هذه ما زال مطروحاً لم يُحسم بعد. ويلاحظ أن مقترحات العام 1947 الانكلوأوروبية التي اضحت فيما بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم تلق بالاً لمناحي التشابه هذه التي لم يحدد هيرسكوفيتس طبيعتها - ولهذا نزعته نحو رفضها وتجاهلها.

وفي الختام، طرح هيرسكوفيتس، وربما هذا هو الأهم، عدداً من الاعتراضات والانتقادات الأخلاقية على الاقتراح الخاص بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تقدمت به الأمم المتحدة. وقد تعرض هذا الانتقاد، أكثر من أي شيء آخر، إلى التجاهل في أثناء الحملة اللاحقة لإهمال الجهود التي بذلها هيرسكوفيتس بوصفه المكافئ الأنثروبولوجي لأحد أولئك الثوريين الروس الذي عجز عن تطبيق مبادئه المجردة على أرض الواقع والوصول بها إلى نتائجها المنطقية وفي الوقت نفسه العبثية. وبصرف النظر عن جوهر النقودات الأخلاقية التي تضمنها بيان حقوق الإنسان، تشير هذه النقودات مجتمعةً إلى حقيقة أساسية تخص البيان لم يجز الانتباه لها من قبل، هي تمثيله فعلاً دالاً على الشجاعة الأخلاقية والفكرية. تخيل معي أيها القارئ السياق العام الذي شكل الحاضنة الرئيسة للإعلان العالمي؛ إذ أسهمت محاكمات نورمبرغ فضلاً عن الأحداث الأخرى في الكشف عن فظائع الهولوكوست وأعمال العنف التي شهدتها أجزاء واسعة من العالم في الحرب العالمية الثانية⁽²⁰⁾؛ وتزامن ذلك مع توصل القوى الدولية الرئيسة إلى إتفاق عام بشأن نظام

قانوني وسياسي دولي يستند إلى أحد مقترحات حقوق الإنسان المطروحة؛ وخلف كل ذلك مسارعة العديد من الباحثين، والخبراء، والقادة السياسيين والشخصيات العامة المؤثرة إلى عرض خدماتهم رغبةً منهم في الإسهام في إنشاء هذا النظام القانوني والسياسي الجديد.

وبرغم كل ذلك، عقد هيرسكوفيتس (ومن بعده الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية) العزم على الانشقاق. فبدلاً من العمل بوصفه أداةً لمناهضة الفاشية وكافة أشكال القمع المستعملة ضد الضعفاء، سينزع إعلان حقوق الإنسان، في نهاية المطاف، وبصرف النظر عن سلامة مقاصده، نحو تحقيق العكس؛ إذ سيغدو منهجاً يُستعمل ((لتنفيذ مخططات الإستغلال الاقتصادي و.... وحرمان ملايين البشر في انحاء العالم، ولاسيما في المناطق التي لم يكن التوسع الأوروبي والأمريكي فيها يعني [سلفاً] الاستئصال الفعلي للسكان، من حقهم الطبيعي في إدارة شؤونهم)) (الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية 1947: 540). ولم يكن هذا الشعور بالقلق حيال طبيعة الإعلان مستقبلياً فحسب، إذ أستاذ هيرسكوفيتس إلى التاريخ في طرحه لفكرته القائلة أن إعلانات حقوق الإنسان هي عادةً أغطية قانونية لتمكين جماعة بشرية ما من قمع جماعة أخرى. مثال على ذلك ((كان يمكن للأمريكيين الذين كانوا هم أنفسهم مالكي عبيد أن يكتبوا إعلان الاستقلال الأمريكي أو قانون الحقوق الأمريكي))؛ وبالمثل، لا يمكن للثورة الفرنسية التي نادى بحقوق الإنسان ان تكتسب الشرعية اللازمة الا عندما يتوسع نطاق هذه الحقوق لتشمل ((المستعمرات الفرنسية التي تعتمد نظام إستملاك العبيد)) (542).

وبصرف النظر عن الإجماع الدولي المتنامي، والأهداف المعلنة لما يُعتقد أنه لجنة حقوق إنسان متنوعة ومثلية (وعلى نحو أعم، الأمم المتحدة)، وبصرف النظر عن الطبيعة الديمقراطية لميثاق حقوق الإنسان، رفض هيرسكوفيتس ان يرى في الإعلان المقترح لحقوق الإنسان أي شيء آخر خلا مجموعة من الطموحات والتطلعات التي وضعت ((على وفق مقاييس ثقافة واحدة فحسب)) (543) ⁽²¹⁾. وبيّن هيرسكوفيتس ان ((اعلاناً محدوداً كهذا من شأنه إقصاء أكثر منه إفادة مجموعات كبيرة من الناس - بسبب - لا على الرغم من- ادعاءاته بالعالمية)).

وفصول الكتاب التالية معنية، بدرجات متباينة، بمناقشة أفكار هيرسكوفيتس بأسلوب إستعادي. وسنكتشف في معرض تسليطنا الضوء على المقاربات البديلة لحقوق الإنسان أن اعتراضاته كانت محددة وثاقبة في آن معاً. ولكني سأعود الآن، ولأسباب عملية، إلى مناقشة علاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان.

سنوات الشتات:

بعد العام 1948، برز نظام حقوق الإنسان الدولي على نحو متعثر واعترضت سبيله صعوبات عدة. ويعود ذلك في جزء منه إلى املاءات عالم الحرب الباردة ثنائي القطبين الذي فرض مجموعة كاملة من المعوقات السياسية والايديولوجية، والثقافية على ما يمثل رؤى متعارضة للشؤون الدولية. وهكذا، وعلى الرغم من تعبير اليانور روزفلت عن أملها في إمكانية ترجمة فكرة حقوق الإنسان على أرض الواقع وعلى طول ما أسمته ((الكروم المثيرة للفضول)) الواقعة خلف أسوار الدول والايديولوجيات القمعية، للوصول إلى الشرائح السكانية الأكثر حاجةً إلى الامتيازات وأنواع الحماية التي توفرها الحقوق، لم يكن تحقيق حلمها بالأمر الهين، ولذا كان لابد ان يؤجل (كوري 1998). في أثناء ذلك، كان الأنثروبولوجيون يشاركون بفاعلية في تطوير المؤسسات والنظم المعرفية في مرحلة ما بعد الحرب بأستثناء تلك المعنية بحقوق الإنسان. ويُعدّ الدور التأسيسي الذي أضطلع به الأنثروبولوجيون، ولاسيما الفرد مترو (Alprod Metraux) وآشلي مونتاغو (Ashley Montagu)، وكلود ليفي شتراوس، في إعداد سلسلة البيانات التي أصدرتها منظمة اليونسكو عن العرق التي أسهمت في زعزعة الأسس التي أستند إليها المفهوم البايولوجي للعرق، وأسهمت في وصف الطرائق التي ينبغي بواسطتها النظر إلى العرق بوصفه بنية اجتماعية لا بايولوجية، مثلاً جيداً على فاعلية علم الأنثروبولوجي العام في خمسينيات القرن العشرين ومطلع ستينياته. وكانت هذه التطورات بمثابة إعادة صياغة تقديمية ومستفزة لقضية العرق في مرحلة كان الفهم البايولوجي للأختلافات العرقية، في الولايات المتحدة في سبيل المثال، مازال

متجذراً ومشروعاً في القانون ومتجسداً في أنماط عدم المساواة السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع.

غير إن حقوق الإنسان لم تكن السبب الرئيس في إحتدام النقاش بشأن القضية العرقية على الرغم من ان الفكرة التي تتمحور حولها هذه الحقوق تفترض ان البشر جميعهم متساوون من الناحيتين البيولوجية والأخلاقية⁽²²⁾. وثمة جانب آخر لافت للانتباه في ما يتصل بالأنثروبولوجيين؛ وهذا الجانب يتعلق بحضورهم الفاعل ونشاطهم في حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة في تلك المرحلة المضطربة، وكان من أبرز الناشطين الأنثروبولوجيين آنذاك هيرسكوفيتس نفسه (غرشنهون 2004)⁽²³⁾. ومما تجدر الإشارة له أن الناس، في تلك المرحلة، كانوا ينظرون ويفهمون الحقوق المدنية بطريقة مختلفة تماماً عن فهمهم لحقوق الإنسان بالنظر إلى اعتقادهم بتجذرها في نظام مختلف من المشروعية السياسية والقانونية، وأستنادها إلى حزمة مختلفة من الفرضيات بشأن الطبيعة البشرية وأسس المواطنة الحققة⁽²⁴⁾. وبصرف النظر عن حقيقة امتناع الأنثروبولوجيين في خمسينيات القرن العشرين وستينياته عن صياغة تدخلاتهم السياسية المختلفة على وفق مبادئ حقوق الإنسان، يلاحظ غياب علم الأنثروبولوجي وعدم مشاركته في تطوير فلسفة هذه الحقوق، بعامة، وتطوير تلك الأفكار التي أثرت في طبيعة ومضمون الاتفاقيات المهمة التي أعقبت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بخاصة⁽²⁵⁾.

وتُعدّ هذه السنوات بمثابة سنوات الشتات بالنسبة لعلم الأنثروبولوجي وهي السنوات التي شهدت تأسيس النظام الدولي لحقوق الإنسان بوصفه مجموعة من الأفكار، والممارسات، والوثائق على الرغم من ان التزام الدول القومية والمؤسسات الدولية بعامة بمتطلبات الحماية الفعلية والتطبيق العملي لمبادئ حقوق الإنسان لم يكن بالمستوى المطلوب في أغلب انحاء العالم. وبالطبع، لم يكن لتطور خطاب حقوق الإنسان، ثم انتشاره عبر القارات بعد نهاية حقبة الحرب الباردة ان يتحقق لولا هذه الأسس المؤسساتية والفلسفية الموجودة سلفاً، والتي أرسيت دعائمها من دون الاستعانة بأشكال المعرفة الأنثروبولوجية والمناهج المعتمدة في دراسة الممارسات الاجتماعية.

العدالة الاجتماعية والمشاريع العالمية الأخرى:

شهدت المناخات السياسية والثقافية تغيرات جذرية في النصف الثاني من عقد الستينيات، ومرةً أخرى، سجل الأنثروبولوجيون حضوراً ونشاطاً بارزين في بلورة هذه التغيرات. غير أن الفرق الرئيس بين المرحلة الممتدة من أواسط خمسينيات القرن العشرين إلى مطلع الستينيات ومن أواخر الستينيات مروراً بعقد السبعينيات يكمن في حقيقة تمثيل الإسهامات الأنثروبولوجية في الحركات السياسية والثقافية التي تسبّدت المشهد في السنوات الممتدة من 1965 إلى 1979، في جزء منها، انعكاساً لتحولات فكرية جذرية موازية ضمن الحقل المعرفي الأم.

وبرغم ذلك، لم يكن الأنثروبولوجيون حتى ذلك الوقت يستعملون فكرة حقوق الإنسان في كتاباتهم لايجاد مسوغ يبرر مشاركتهم في هذه الحركات السياسية والثقافية. وعوضاً عن ذلك، تمثل الأساس المنطقي الفكري (والسياسي) الأكثر شيوعاً، الذي أستخدمت إليه المشاركة الأنثروبولوجية في الحركات المناهضة للاستعمار، أو الاحتجاجات المتصاعدة ضد حرب فيتنام، في نسخة معينة من الماركسية أو الماركسية المحدثّة. ويتمثل الجانب الأهم في حديثي الحالي عن تضمين النقد الماركسي في الكتابات الأنثروبولوجية التي تتناول قضايا العدالة الاجتماعية في توفير هذا النقد لإطار شاملٍ بديلٍ هدفه معالجة المشكلات السياسية والاجتماعية الملحة، إطار كان الموقف المعادي الذي أتخذه، في الأقل نظرياً ضد النسبية الثقافية لبيان حقوق الإنسان عام 1947 موازياً لمواقفه إزاء الإدعاءات المتعارضة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان نفسه.

وبكلمات أخرى، شهد علم الأنثروبولوجي، في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، تحولاً جذرياً، انعكس في الفروع المعرفية الأكاديمية الأخرى في داخل الولايات المتحدة وخارجها، وأسهم في إنشاء حلقات تواصل استمولوجية رسمية بين البحث العلمي والنشاط السياسي. وأسهم التأكيد الماركسي (أو الماركسي المحدث) على حتمية الصراع، ودور المفكرين في الحركات السياسية، وأهمية فهم بُنى التباین واللامساواة ضمن السياقات التاريخية الأوسع فضلاً عن جوانب لافتة أخرى في جعل الماركسية مصدراً مثالياً للإلهام للأنثروبولوجيين الباحثين عن وسيلة

للخروج من الصندوق الضيق الذي أنشئته المقاربات النظرية المهيمنة التي وضعتها الأجيال السابقة، والتي أما تجاهلت التفاعل الدينامي بين الثقافات (الخصوصية التاريخية الأمريكية)، وأما مالت إلى التقليل من أهمية القوى التاريخية، والاقتصادية والسياسية التي لعبت دوراً في تشكيل ثقافات ومجتمعات محددة (الوظيفية البريطانية والوظيفية - البنيوية)، وأما أنكرت تماماً تأثير التاريخ (البنيوية الفرنسية). وهكذا، وعلى الرغم من عدم حضور فكرة حقوق الإنسان على نحو واضح في التحول العميق الذي شهدته الطريقة التي اعتمدها العديد من الأنثروبولوجيين لتبرير مشاركتهم في الحركات المناهضة بالعدالة الاجتماعية، أسهم التأثير الذي مارسه الماركسية، على نحوٍ مفارقةٍ وغير مقصود، في خلق ثغرة تمكن من خلالها مشروعٌ عالمي آخر (ولبرالي في جوهره) من التسلل والعبور. وبحلول نهاية سبعينيات القرن العشرين، كان علم الأنثروبولوجي مستعداً للتعامل مع حقوق الإنسان. ولكن، هل كانت هذه الحقوق مستعدة للتعامل مع علم الأنثروبولوجي؟ هذا هو السؤال الذي مازال في حاجة إلى إجابة.

عودة الأبن المُسرّف:

على الرغم من أن علم الأنثروبولوجي بوصفه نظاماً معرفياً لم يبدِ اهتماماً جاداً ومنتظماً بحقوق الإنسان حتى ثمانينيات القرن العشرين، ثمة حدث سبق هذا التاريخ أنذر بالشكل الذي سيتخذه هذا الاهتمام الجديد. إذ أشترك عالم الأنثروبولوجي ديفيد ميبيري - لويس (David May bury-Lewis) وزوجته بياميبيري - لويس في تأسيس منظمة الرواسب الثقافية المحدودة. ولم يكن الهدف من تأسيس هذه المنظمة إتخاذها معهداً لإجراء الدراسات والبحوث، بل قدمت بوصفها منظمة مجتمع مدني (غير حكومية) هدفها مساعدة الثقافات المحلية (الأصلية) في البقاء من طريق تقديم الدعم السياسي لها، وتمكين أفرادها من التمتع بحق التعليم، وتنفيذ برامج التوعية العامة. وبرغم ذلك، ثمة جملة من التساؤلات والشكوك احاطت بالأهداف الحقيقية لتأسيس المنظمة، فهل أُسست، في الأصل، بوصفها منظمة حقوق إنسان، أم بوصفها منظمة ثقافات محلية حرصت في ما بعد

على جعل حقوق السكان المحليين الوسيلة التي تستند إليها في تنفيذ برامجها الخاصة بالتعليم، وتقديم الدعم، والتدخل بالنيابة عن السكان؟ وعلى الرغم من حرص منظمة الرواسب الثقافية حالياً على إتخاذ ((حقوق السكان المحليين)) بوصفها الإطار الرئيس الذي تسعى من خلاله إلى ضمان بقاء الثقافات المحلية في أنحاء العالم كافة، لم يبرز هذا التوجه، على ما يبدو، في جدول أعمال المنظمة حتى ثمانينيات القرن العشرين⁽²⁶⁾. وعلى الرغم من ذلك، أضحت مشكلات الجماعات المحلية وازماتها، في نهاية المطاف، القضية التي أعتمد عليها علم الأنثروبولوجي في المراهنة على إيجاد موقع له ضمن منظومة حقوق الإنسان. وعلى الرغم من صغر حجم هذا الموقع في بادئ الأمر، أضحي الاشتغال الأنثروبولوجي في قضايا حقوق الإنسان أكثر وضوحاً وأهمية من الناحية السياسية في المراحل التالية ولاسيما بعد أن أكتسب خطاب حقوق السكان المحليين مزيداً من الزخم والدعم في ثمانينيات القرن العشرين.

ويلاحظ كثرة الاضطرابات التي ميزت هذا العقد (أي الثمانينيات) في ما يتصل بعلم الأنثروبولوجي، ولاسيما في الولايات المتحدة، المخططة الأخيرة للتحويلات الاستعمارية بعد رحلتها الطويلة في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، التي اتحدت فيها التوجهات البحثية والدراسية بالفعل السياسي ضمن احد تنويعات النظرية الاجتماعية الماركسية/الماركسية المحدثه، لتبقى وتتخذ شكل مرحلة مميزة من النقد الذاتي المعرفي القاسي والانقسام النهائي. وبحلول أواسط ثمانينات القرن العشرين، كان علم الأنثروبولوجي يمر بأزمة خانقة تميزت بحدة الخطوط الفاصلة بين الأنثروبولوجيين الذين يريدون إعادة تأكيد الأسس العلمية لنظامهم المعرفي وزملائهم الذين يرون في هذه الأسس نفسها رمزاً لتاريخ أطول من الكولونيالية، والاستشراق، وهيمنة القوى التكنوقراطية على الجماعات السكانية الضعيفة. وكاد نقاد علم الأنثروبولوجيا العلمية (يُنظر على سبيل المثال فوكس 1991؛ ماركوس وكلفورد 1986) ان يجردوا الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية على وجه الخصوص، من أسباب قوتها؛ وتمكنوا من طرح سلسلة من الأفكار بشأن المناهج البحثية، واساليب الكتابة الاثنوغرافية، وطبيعة علم

الأنثروبولوجي نفسه بوصفه مواجهة كولونيالية محدثة، وهذه الاشتغالات في مجملها تمثل أفكاراً أسهمت في وضع الأنثروبولوجي في زاوية حرجة⁽²⁷⁾.

وثمة مخرجان رئيسان من هذه الزاوية الحرجة، أحدهما نظري والآخر سياسي. وقد تميزت مرحلة النقد القاسي التي تحدثنا عنها في أعلاه بكونها مرحلة كاشفة ومُحررة بالنسبة لبعض الأنثروبولوجيين. وفضلاً عن ذلك شهدت هذه المرحلة نفسها نقاشاً عاماً ضمن حقل الأنثروبولوجي بشأن مسائل المشروع العلمية، والعلاقة بين هذا الحقل والاستغلال الاقتصادي والسياسي، وعلى نحو أكثر تجريدية، الفرضيات المرية بشأن طبيعة الواقع الاجتماعي الذي يستند إليه (علم الجنس البشري). ولكن إذا كان هذا النقاش العام يُعدّ كشفاً لبعض الأنثروبولوجيين، فإن الطريق نحو التحرر أكتسب، وبسرعة مفاجئة، طابعاً نظيرياً خالصاً، على حين تعمق انفصاله عن اشتغالات الممارسة الاجتماعية واهتماماتها التي برزت، في الأقل نظرياً، في بعض الكتابات النقدية المبكرة. في السياق نفسه، تطورت النقاشات المبكرة الخاصة بالطبيعة الإشكالية لتقسيم الموضوع/الذات ضمن العلوم الاجتماعية إلى سجلّ موسّع وعميق حول الذاتية (سبيرو 1996)؛ وتحول نقد الكتابات الاثنوغرافية إلى نقاش لسياسات الأنواع الكتابية (سانجك 1990)؛ على حين تطورت السجلات المعنية بالطريقة التي يعتمد عليها الأنثروبولوجيون لإختيار الأماكن التي يجرون فيها دراساتهم الحقلية إلى رحلات في دهايز تعاريف "الحيز" و"المكان" و"الحقل" ومضامينها (أمت 1999)⁽²⁸⁾.

وثمة استجابة أخرى للأزمة المعرفية التي عصفت بعلم الأنثروبولوجي تبلورت في ثمانينيات القرن العشرين ومطلع تسعينياته. وبالنظر إلى تركيز الجزء الأكبر من حملة النقد الموجهة إلى علم الأنثروبولوجي على المواقع التي أخفق فيها الأنثروبولوجيون في إثبات وجودهم في المشاريع السياسية والاقتصادية الكبرى، تمثل رد فعل بعضهم في تغليب الجانب السياسي في علم الأنثروبولوجي عوضاً عن محاولة إبعاده عن حقلهم المعرفي. وكان الهدف الرئيس الذي سعى الأنثروبولوجيون إلى تحقيقه هو وضع المعارف والخبرات الأنثروبولوجية في خدمة الشرائح السكانية التي تناضل ضد أشكال العنف والاضطهاد الممنهجة. وكان

تحقق هذا الهدف بمثابة تحول واضح بالنسبة للأنثروبولوجيين العاملين مع الجماعات المحلية التي وجد أبناء العديد منها أنفسهم يعانون من جملة من القيود والصعوبات الجديدة والمشددة ولاسيما بعد انتشار مبادئ الليبرالية المحدثة في أماكن مثل أمريكا اللاتينية.

وبموازاة عملية تسييس علم الأنثروبولوجي وتعاظم أعمال العنف ضد الجماعات المحلية في اعقاب بروز التيارات السياسية والاقتصادية الليبرالية المحدثة في أواسط ثمانينيات القرن العشرين وأواخرها، حدث تطور آخر جعل عملية الإشتغال الأنثروبولوجي في حقوق الإنسان ممكنة، هو بروز مفهوم (الحقوق المحلية) بوصفها فئة مميزة ومعترف بها ضمن نظام حقوق الإنسان الكبرى. وتاريخ بروز هذا المفهوم هو تاريخ معقد في نفسه - تاريخ سأتناوله بالتفصيل في الفصل السادس - ولكن يكفي الإشارة هنا إلى الدور الذي اضطلع به السجال بشأن ما تُسمى بـ (ملاحظات الخمسمائة عام) في العديد من أجزاء العالم في 1992، وتبني منظمة العمل الدولية التابعة للأمم المتحدة (ميثاق الجماعات المحلية والقبلية) في 1989، ومصادقة الجماعة المعنية بالقضايا المحلية التابعة للأمم المتحدة على مسودة الإعلان الخاص بحقوق الجماعات المحلية في 1993، في تفعيل خطاب الحقوق المحلية في هذه المرحلة⁽²⁹⁾.

ويرى بعض الأنثروبولوجيين في خطاب الحقوق المحلية وسيلة مناسبة يمكن من خلالها وضع طرائق فهمهم للأنثروبولوجيا السياسية موضع الممارسة العملية. وتوفر ما أصبحت في نهاية المطاف حركة حقوق محلية عابرة للقوميات مخرجاً مناسباً لعلم الأنثروبولوجي من براري حقوق الإنسان. وأخيراً، تمكن الفرع المعرفي - الأنثروبولوجي - الذي عُدَّ مصدراً واعدّاً للمعلومات بشأن معاني حقوق الإنسان وإمكاناتها في 1948، والذي قضى السنوات الفاصلة في المنفى في مرحلة شهدت فيها فكرة حقوق الإنسان تطورات مفاهيمية عدة، وتوسعت مؤسساتياً، من العودة إلى الديار. غير أن المشكلة الرئيسة بالنسبة لهذا العلم تكمن في أن طريق العودة هذا، على الرغم من توفيره فرصاً جديدة للفعل السياسي والمؤسسي، قد أسهم في التعطيل على الطرائق الممكنة الأخرى التي يمكن بواسطتها له الإسهام في

تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارستها. وكما سنلاحظ، فقد أثبتت محدودية الإشتغال الأنثروبولوجي بقضايا حقوق الإنسان أنها لن تدوم طويلاً. وبالإمكان التعرف إلى طبيعة هذا التوجه الأنثروبولوجي الجديد نحو حقوق الإنسان من خلال التحولات الرئيسة التي شهدتها الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية التي شكّلت لجنة خاصة برئاسة تيرنس تيرنر (Terence Turner) في 1990 للتحقيق في تجاوزات الحكومة البرازيلية على أراضي قبيلة اليانومامي⁽³⁰⁾. وقد أسهم تشكيل هذه اللجنة والتقارير اللاحق الذي أصدرته في 1991 في دفع الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية إلى تأسيس (لجنة حقوق الإنسان) في 1992، والتي كُلفت بـ (تطوير إطار مفاهيمي لحقوق الإنسان وتعريف القضايا ذات الصلة بها، وتعميق الوعي بأهمية هذه الحقوق، وتطوير الآليات الكفيلة بتفعيل العمل المنظماتي في ما يتصل بالقضايا المؤثرة في عمل الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية والفرع المعرفي بعامة) (الجمعية الأنثروبولوجية 2001). وشهد العام 1995 تحول لجنة حقوق الإنسان إلى لجنة دائمة تابعة في عملها للجمعية، ومعروفة اختصاراً بـ (لجنة حقوق الإنسان الدائمة) (CFHR). وشرع أعضاء هذه اللجنة في أداء جملة من الفعاليات المتنوعة، من بينها إعداد بيان جديد بالمبادئ التي من شأنها دحض بيان حقوق الإنسان الصادر في 1947. وبلغت هذه الجهود ذروتها في ((إعلان علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان)) الذي صدر في 1999. وخلافاً لبيان حقوق الإنسان الصادر عام 1947، حظي هذا الإعلان بأغلبية الأصوات في الاقتراع الذي أجرته الجمعية الأنثروبولوجية (للاطلاع على نص الإعلان الكامل، يُنظر ملحق رقم 2).

ويتمثل الجانب الأهم في هذا الإعلان في تأكيده امتلاك الشعوب والجماعات حقاً عاماً وشاملاً في التعبير عن خصائصهم الثقافية) (الجمعية الأنثروبولوجية 1999). وعوضاً عن التصريح بتشككها بمصادقية أدوات حقوق الإنسان العابرة للثقافات مثلما فعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، حدد إعلان 1999 حقوق إنسان مفترضة غايتها تمكين الجماعات من التعبير عن خصائصها الثقافية ضمن مجموعة من حقوق الإنسان التي يتوقع إقرارها، والتي تتجاوز نطاق

الحقوق الحالية المعترف بها ضمن القانون الدولي. ويعكس موقف الإعلان الجديد، طبقاً لما وردَ فيه ((التزاماً بحقوق الإنسان بما يتماشى مع المبادئ الدولية وهو، في الوقت نفسه، غير مُقيد بها)) (1999). وبناءً على ذلك، يُعدّ الإعلان تحولاً واضحاً في الموقف السابق الذي تبنته الجمعية الأنثروبولوجية حيال حقوق الإنسان. غير أنه يشير إلى أمرٍ آخر على قدرٍ كبير من الأهمية هو قرار مجموعة لا بأس بها من الأنثروبولوجيين المحترفين في إحدى أكبر الجمعيات الأنثروبولوجية في العالم تأسيس منظمة مجتمع مدني لدعم حقوق الإنسان تأخذ على عاتقها الاهتمام بالجماعات الضعيفة وبقضايا حقوق الإنسان الناشئة⁽³¹⁾.

وختاماً، فقد حرصت لجنة حقوق الإنسان على تطوير المبادئ، والسياسات، والأهداف الخاصة بها، وما زالت اللجنة تعتمد حزمة المبادئ هذه (كما في 2008)؛ وهي مؤلفة في الأساس من (1) تعزيز حقوق الإنسان وحمايتها؛ (2) تطوير تعريف حقوق الإنسان على وفق المنظور الأنثروبولوجي؛ (3) التعاون والتنسيق في المستوى الداخلي مع أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية لتثقيف الأنثروبولوجيين وتعبئة جهودهم لدعم حقوق الإنسان؛ (4) التعاون، في المستوى الخارجي، مع الأنثروبولوجيين في دول العالم الأخرى؛ ومع الجماعات والشعوب التي يجري الأنثروبولوجيون دراسات حولها، فضلاً عن منظمات حقوق الإنسان الأخرى لتطوير منظور أنثروبولوجي والتشاور معهم بشأن انتهاكات حقوق الإنسان والإجراءات المناسبة التي ينبغي إتخاذها؛ (5) تثقيف وسائل الإعلام، وصناع السياسة، ومنظمات المجتمع المدني، وصناع القرار في القطاع الخاص؛ (6) تشجيع الأنثروبولوجيين على كتابة البحوث والدراسات التي تتناول جوانب حقوق الإنسان المختلفة، المفاهيمية منها والتطبيقية (الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية 2001).

نحو انثروبولوجيا شاملة لحقوق الإنسان:

بعد مصادقتها على إعلان عام 1999، واصلت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية اهتمامها بقضايا حقوق الإنسان وإشكالياتها. وأضحت (لجنة حقوق

الإنسان الدائمة) إحدى أكثر الهيئات التابعة للجمعية نشاطاً وأهمية بفضل سلسلة الدراسات والبحوث التي أجرتها، وتأسيسها موقعاً إلكترونياً كُرس لنشر الوعي والترويج لأنشطة المنظمات والهيئات المعنية بحقوق الإنسان، فضلاً عن التعاون وتوطيد العلاقة مع هيئات حقوق الإنسان الأخرى الفاعلة ضمن الجمعيات والهيئات المهنية. إذ أنشأت الهيئات التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية، كما فعلت في عام 1990، قوة مهام خاصة في 2001 للتحقيق في المزاعم التي أوردها الصحفي الفرنسي، باتريك تيرني (Patrick Tierney) في كتابه المثير للاهتمام (ظلام في الدورادو) (2000) الذي تضمن عدداً من الإدعاءات والمزاعم المستفزة بشأن إحدى الدراسات التي تناولت قبيلة اليانومامي البرازيلية؛ ومنها توجيه الاتهام إلى جيمس نيل (James Neal)، المختص بعلم الوراثة، وعالم الأنثروبولوجيا نابليون شاغنون (Napoleon Shagnan) — الذي اسهم في تعريف العالم بهذه القبيلة في كتاباته القيمة؛ (ينظر شاغنون 1984) - بالمشاركة في دراسة تعتمد الباحثون في أثناء إجرائها، نشر وباء الحصبة في أوساط أبناء القبيلة بغية ملاحظة تأثيراته في مجموعة سكانية معزولة وراثياً. وأصدرت قوة المهام المؤلفة من خمسة أشخاص، والتي كانت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بلجنة حقوق الإنسان تقريرها في 2002⁽³²⁾.

وبالاستناد إلى مجريات التحقيق الذي أجرته في ظل تصاعد حدة الانتقادات الموجهة من خارج الأوساط الأنثروبولوجية، توصلت قوة مهام الدورادو إلى نتيجة مفادها أنه على الرغم من عدم وجود أساس يدعم العديد من التهم والإدعاءات الواردة في الكتاب، ثمة غلطٌ معينٌ من السلوك غير الأخلاقي في الدراسة التي أجراها شاغنون وزملاؤه⁽³³⁾. غير أن الأنثروبولوجيين المعنيين بهذه القضية وصفوا تقرير قوة المهام بغير المقنع. إذ شعر بعضهم أن التقرير قد اخفق في إدانة أفعال شاغنون وزملائه، وكذلك في توظيف الجدل الذي أثير حول الموضوع في تسليط الضوء على الطرائق التي ينبغي للأنثروبولوجيين إعتمادها لإعادة النظر في الهدف من إجراء الأبحاث وتوجيهها نحو حماية حقوق الإنسان وتعزيزها. هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر، شهدت الأوساط البحثية تعالي صيحات الاحتجاج ضد ما عُدَّ

هجوماً غير منصف - شنه كل من تيرني ثم قوة المهام - على علماء بارازين أجلياء؛ هجوم تمتد جذوره الحقيقية إلى عددٍ من الاختلافات الجوهرية في وجهات النظر الخاصة بطبيعة علم الأنثروبولوجي نفسه. وفضلاً عن هؤلاء، مال بعض الأنثروبولوجيين إلى تجاهل الجوانب المثيرة للجدل التي لازمت عملية التحقيق مفضلين التركيز على جوانبها التقنية- ليس العملية التي كتب تيرني على أثرها، كتابه، بل العملية التي جعلت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية ((تنخ تحت وطأة الضغوط التي مارسها الرأي العام والضجة التي أثّرت في الأوساط الأنثروبولوجية، وتسارع إلى عقد اجتماع تميز الأعضاء الذين حضروه بتحيزهم الأنثروبولوجي، ثم تنسحب تدريجياً من المشهد مخلفة ورائها اثنين من العلماء البارزين الذين تلطخت سمعتهم المهنية جراء هذه الاحداث)).

وبعد بضع سنوات من الخلافات والنقد المتبادل، شهدت قضية الدورادر تحولاً درامياً غير متوقع. إذ طلب أثنان من اعضاء الجمعية الأنثروبولوجية هما ثوماس غرغور (Thomas Gregor) ودانيال غروس (Daniel Gross) إجراء استفتاء يشترك فيه أعضاء الجمعية في عام 2005. وطلب العالمان من الأعضاء التصويت، رسمياً، على إلغاء قرارهم السابق الذي أتخذوه في 2002 والخاص بقبول تقرير قوة مهام الدورادو. وعلى الرغم من الوضوح الذي تميز به الاستفتاء لجهة أن الهدف منه لم يكن ((الحديث عن مضامين التهم والمزاعم التي وجهت ضد نيل وشاغنون))، أسهمت الخلافات والمناقشات الحادة التي سبقت عملية التصويت الفعلي- التي حدثت معظمها في الموقع الالكتروني (www.pubcanthropology.org) ساحة لها- في دحض هذا التأكيد وتبيان ان علم الأنثروبولوجي ما زال منقسماً على نفسه جراء الخلافات حول عددٍ من القضايا الجوهرية من مثل دور العلم في المجتمع، وأخلاقيات البحث الاجتماعي، والأهم لأغراض الكتاب الحالي، طبيعة العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان. وعلى أي حال، صوت اعضاء الجمعية الأنثروبولوجية، بهامش ثلاثة إلى واحد تقريباً، على إلغاء العمل بنتائج تقرير قوة مهام الدارادو⁽³⁴⁾.

ولم يكن عمل لجنة حقوق الإنسان بعد العام 1995 سياسياً فحسب. فبصرف النظر عن المقالة النقدية التي كتبها الن ميسر في 1993- والتي كانت بمثابة

دعوة مُبرجة للفعل وفي الوقت نفسه مراجعة لعلاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان - طرح الكثير من الأعضاء المؤسسين في لجنة حقوق الإنسان الدائمة أفكارهم بشأن تفعيل علاقة حقلمهم المعرفي بحقوق الإنسان في سلسلة من المقالات نُشرت في عددٍ خاص من مجلة البحث الأنثروبولوجي في عام 1997. وقد جسدت إحدى هذه المقالات التي كتبها تيرنس تيرنر كل من أهمية العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان والمناخ الذي كان سائداً في تلك المرحلة. وشدد تيرنر، الذي أضحت دراساته وأنشطته بالنيابة عن جماعة الكيابو المحلية (Kayapo) بتحسيدا لنجاح علم الأنثروبولوجي في إعادة اكتشاف حقوق الإنسان وإدانة لما يُعتقد أنه اخطاء جيل العام 1947، على ضرورة إسهام الأنثروبولوجيين وتفعيل دورهم في ((السياسات الثقافية التحررية))، التي يقصد بها ضرورة الاستمرار في دعم الجزء الأكبر من خطاب الحقوق الثقافي من طريق إجراء البحوث الأنثروبولوجية على وفق أهداف التغيير الاجتماعي التي تسعى لتحقيقها مشروعات وبرامج معينة. وبالنظر لتنامي أهمية حقوق الإنسان - من مثل (الحق بالتعبير عن الخصائص الثقافية) الذي ذكر في إعلان عام 1999 والذي أضطلع تيرنر بدور رئيس في كتابة مسودته - في هذه المشاريع، ولاسيما المؤثرة في حياة السكان المحليين، تحظى المعارف الأنثروبولوجية بأهمية كبيرة في تفعيل الأفكار القانونية والسياسية المتضمنة في لغة الحقوق المهيمنة على نمو متزايد. ومازالت مقارنة السياسات الثقافية التحررية لحقوق الإنسان هذه المستندة إلى المعارف الأنثروبولوجية هي المقاربة الرئيسة التي يعتمدها الأنثروبولوجيون المعنيون بهذه الحقوق، ومن بينهم الذين يعملون خارج المؤسسات الأكاديمية ويضطلعون بأدوار بارزة في منظمات المجتمع المدني والجماعات الناشطة في مجال حقوق الإنسان⁽³⁵⁾.

وفي العام 1995، برزت مقارنة أنثروبولوجية أخرى لحقوق الإنسان؛ مقارنة تمثل تحولاً رئيساً في الطريقة التي يعتمدها الأنثروبولوجيون في التعاطي مع قضايا حقوق الإنسان؛ والأهم، لأغراض الدراسة الحالية، توفيرها أساساً مناسباً لحزمة الأفكار التي طرحتها الدراسة حول الطرائق التي يمكن بواسطتها للمقاربات الأنثروبولوجية الإسهام في تغيير الأساليب المعتمدة في فهم هذه الحقوق وممارستها

في أنحاء العالم المختلفة. وهنا، حول الأنثروبولوجيون ممارسة حقوق الإنسان إلى موضوع للبحث والتحليل الأنثروبولوجيين. وقد أُعيد تقديم حقوق الإنسان مفاهيمياً بوصفها خطاباً عابراً للقوميات يرتبط ارتباطاً وثيقاً بانتشار المنطق النيوليبيرالي (الليبرالي المحدث) المتأصل في خطاب الهيمنة القانونية والسياسية بعد حقبة الحرب الباردة. وتبعاً لذلك، يبدو الأنثروبولوجيون العاملون على وفق هذا الأسلوب التحليلي مترددين، أو حتى متشككين، بشأن طبيعة استعمال الفواعل الاجتماعيين لخطاب حقوق الإنسان في نضالهم لتحقيق العدالة الاجتماعية. وفضلاً عن توثيقه التناقضات والظروف التي احاطت بتطور منظومة حقوق الإنسان، تمحضت هذا الأبحاث والتحليلات التي أسهمت إحتدام المنافسات بشأن الحقوق والتطورات المؤسسية منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين في إنجازها، عن انشاء قاعدة بيانات عابرة للثقافات حول معاني حقوق الإنسان ومضامينها المتنوعة⁽³⁶⁾.

وفي الآونة الأخيرة، برزت مقارنة ثالثة لحقوق الإنسان تستند إلى علم الأنثروبولوجي. ويمكن الحديث عن هذه المقاربة بوصفها الأنثروبولوجيا النقدية لحقوق الإنسان التي تستدمج السياسات الثقافية التحررية بالمقاربات الاثنوغرافية. وهي ملتزمة، في بعض مستوياتها، بفكرة حقوق الإنسان التي تتميز في بعض الحالات بكونها فكرة أُعيد تشكيل مكوناتها على نحو جذري، وبتحويلها المعلومات المستمدة من ممارسة حقوق الإنسان إلى أساس تستند إليه عمليات التحليل، والنقد، ورسم السياسات، والفعل السياسي (يُنظر على سبيل المثال كلارك 2008؛ كاوان 2006؛ أركسون 2001؛ غوديل 2006د). ومن الجدير بالملاحظة انطواء عملية جعل ممارسة حقوق الإنسان المصدر المفاهيمي الرئيس لفهم ما تعنيه (وما يمكن أن تكونه) حقوق الإنسان، وكذلك المصدر الرئيس لشرعة الإدعاءات والمزاعم المستندة إلى حقوق الإنسان، على مضامين مهمة وعميقة. وهذه المضامين، بدورها، تمثل دعوة لمراجعة العديد من الفرضيات الأساسية التي تستند إليها نظرية حقوق الإنسان وممارستها في مرحلة ما بعد الحرب.

وفضلاً عن ذلك، نعتقد بوجود إعادة النظر في نظام حقوق الإنسان الدولي بالنظر إلى تمثيل هذا النظام، في بعض جوانبه، تجسيدا لهذه الفرضيات. وليس ثمة

شك في أهمية الاسهامات التي قدمها الباحثون القانونيون والفلاسفة، والأخلاقيون وغيرهم الذين اضطلّوا بدور بارز في انشاء نظام حقوق الإنسان الحديث فضلاً عن الأفكار الداعمة له، ثم الأفكار المنبثقة عنه. وبرغم ذلك، يلاحظ الدور الذي اضطلعت به أنثوغرافيا حقوق الإنسان في تقديم أنطولوجيا حقوق إنسان مختلفة وأسس جديدة يمكن بالاستناد إليها إيجاد مسوغ يبرر تبني مشروع معياري عالمي مثل حقوق الإنسان. وبكلمات أخرى، ما زال هناك مخزون هائل من الامكانيات والجوانب غير المكتشفة في فكرة حقوق الإنسان برغم بعض مناحي القصور الأساسية والصعوبات التي ينبغي الإقرار بها ومأسستها.

ويقودنا هذا الحديث عن علاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان إلى المرحلة الراهنة. إذ ما زال علم الأنثروبولوجي، فيما يتصل بموقفه من هذه العلاقة، واقفاً في مفترق طرق. فعلى الرغم من نجاح الأنثروبولوجيين من تطوير أدواتهم المعرفية وتجاوزهم نطاق السياسات الثقافية التحررية أو المقاربات الناشطة لحقوق الإنسان، وكذلك بناء قاعدة معلوماتية قوية بشأن الطرائق التي تكشف بوساطتها فكرة حقوق الإنسان ضمن نطاقٍ واسعٍ من الممارسات الاجتماعية، ما زال الجزء الأكبر من هذه المعلومات غير مُستثمر من قبل أعضاء المنظمات والمجتمعات المعنية بحقوق الإنسان. وبالمثل، يلاحظ ان هذه المعلومات لم تنل ما تستحقه من اهتمام في دراسات حقوق الإنسان الأكاديمية. مثال على ذلك، لم ييسد القانونيون في المؤسسات الأكاديمية، الذين اقترنت أسماؤهم بحركة المقاربات الجديدة للقانون الدولي، والذين دأبوا في انتقاد مؤسسات حقوق الإنسان بالطرائق التي تبناها خطاب حقوق الإنسان لتجسيد "الأمبريالية الأخلاقية" لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، اهتماماً كبيراً بالنتائج التي توصل إليها الأنثروبولوجيون في دراساتهم المعنية بحقوق الإنسان (هيرنانديز - تروبول 2002). ويعود السبب في ذلك في جزء منه إلى الصعوبات التي واجهها حتى أشد النقاد في الأوساط القانونية الدولية في مجال التوفيق بين المضامين التي تنطوي عليها أنثوغرافيا حقوق الإنسان واملاءات طرائق التفكير القانونية (رايلز 2006). وتميل المقترحات الخاصة بإصلاح منظومة حقوق الإنسان المقدمة من خارج الأوساط الأنثروبولوجية إلى التآرجح جيئة وذهاباً بين

اقصى طرفين لم يبدِ كلاهما اهتماماً كافياً بممارسات حقوق الإنسان الاجتماعية. وقد شدّد ريجارد أ. ولسن (Richard A. Wilson)، أحد ألمع أنثروبولوجيّ حقوق الإنسان في الوقت الراهن، على ضرورة الانتباه إلى هذا التوجه الثنائي المتعارض (ولسن 2006). فهناك من جانب المقترحات التي تطالب بدعم المؤسسات الدولية، وتشجيع منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات على مواصلة عملها في الدول التي تنتهك حقوق الإنسان، وتنظيم حملات التوعية العامة في الدول النامية لتعزيز الوعي بأهمية حقوق الإنسان (كلود ووستن 2006؛ فالك 2000؛ ميرتوس 2005؛ والتز 1995). وهناك، من جانب آخر، الانتقادات الموجهة ضد عدم العدالة في توزيع السلطات المتضمنة في خطاب حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب الباردة (موتوا، 2002)، وتركيز قوانين حقوق الإنسان على أشكال محددة من العنف على حين تتجاهل الأشكال الأخرى (راجا غوبال 2003)، فضلاً عن توجيهها الانتقاد إلى الطريقة التي تعتمد بها بعض القوى السياسية في إستغلال لغة حقوق الإنسان وتوظيفها إستراتيجياً بأسلوب يجعلها تتجاوز نطاق الأهداف الأصلية التي وضعت من أجلها منظومة حقوق الإنسان الدولية (دون وويلر 1999). وعلى الرغم من مناحي الاختلاف هذه، تشترك مقترحات الإصلاح جميعها ضمن نظريات حقوق الإنسان المعاصرة وممارساتها، إلى حد ما، في ما يمكن وصفه بـ (سلسلة الأمل والتفاؤل المتصلة).

ويشعر مؤيدو منظومة حقوق الإنسان الدولية أن مرحلة ما بعد الحرب الباردة قد اتاحت أول فرصة حقيقية لما يمكن، في الحالات الأخرى، أن يكون مجموعة متميزة من المؤسسات - فضلاً عن الأفكار التي تعبر عنها - القادرة على تحقيق أهدافهم المتمثلة، في سبيل المثال لا الحصر، في الحد من الصراعات والمعاينة البشرية، ومحاسبة المسؤولين عن انتهاكات حقوق الإنسان، وتأسيس نظام قانوني دولي معني بهذه الحقوق. في مقابل ذلك، يتحدث منتقدو هذه المنظومة عن الدور الذي اضطلعت به هذه المرحلة نفسها في إزدياد حدة المظالم ومظاهر عدم المساواة الاقتصادية والسياسية في النظام الدولي، والتي تشكل عائقاً أمام تبني معايير حقوق الإنسان وتطبيقها على نحوٍ مشروع. وعلى الرغم من ذلك، ثمة نص فرعي ساند

حتى في انتقادات السلطة الفاعلة ضمن منظومات حقوق الإنسان. فلو قُدر للمجتمعات البشرية القضاء على حالات عدم المساواة الاقتصادية والسياسية- وهذا على الأرجح غير ممكن على أرض الواقع - لكان بالإمكان تطبيق نظام حقوق إنسان فاعل، والسبب في ذلك يعود، جزئياً، إلى الحصانة التي لا يمكن المساس بها التي تتمتع بها الفرضيات الملزمة للوثائق ولاسيما وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وطبقاً لما تبينه فصول الكتاب الحالي، تقترح أنثروبولوجيا حقوق الإنسان طرائق يمكن بوساطتها إعادة النظر في الفرضيات الأساسية، وفي بعض الحالات، التخلي عن بعضها أو إستبدالها، هذا من دون الاضطرار إلى التخلي عن منظومة حقوق الإنسان بوصفها إطاراً قانونياً وأخلاقياً مشروعاً وعابراً للثقافات. وهذا يعني ان علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان الذي أشترك في التفكير به والتنظير له مع الآخرين هو علم نقدي في طبيعته ومتفائل، ومعني بمعالجة مشكلات السلطة ضمن منظومة حقوق الإنسان الدولية الحالية، ومتحمس للدور المحتمل الذي يُرجح ان تضطلع به فكرة حقوق الإنسان التي سُبُعاد تشكيلها في مشاريع التغيير الاجتماعي المنفذة في نطاق واسع من السياقات الثقافية والقانونية، والأخلاقية. وسأواصل في الفصل الثالث الحديث عن أهم مكونات المقاربة الأنثروبولوجية لحقوق الإنسان من طريق إعادة النظر في مشكلة النسبية الثقافية والعالمية (Universalism).

هوامش الفصل الثاني

1. بغية الاطلاع على مراجعة نقدية ممتازة لتاريخ إعداد مسودة ما بات يُعرف بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يُنظر يوهانس مورسك 1999. وللمزيد بشأن موقع حقوق الإنسان في منظومة الأمم المتحدة الأوسع، يُنظر الستون 2006.
2. لإعطاء القارئ فكرة عن مدى (عدم) تمثيل الأمم المتحدة في مراحل إعداد مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أرجو منه ملاحظة التالي: لم تتمكن سوى ثمان واربعون دولة من التصويت على تبني الإعلان العالمي في حين شهدت جلسة التصويت ثمان حالات امتناع مهمة ومستفزة عن التصويت قامت بها ست دول شيوعية فضلاً عن المملكة العربية السعودية وجنوب افريقيا. وهكذا، وعلى الرغم من حضور العديد من "الأنظمة الثقافية، والدينية، والاقتصادية، والسياسية المختلفة" (مورسك 1999: 21) بين الدول الأعضاء الثمان والأربعين، يلاحظ ان الجزء الأكبر من التنوع الثقافي في العالم لم يجد له تعبيراً سياسياً مناسباً في داخل منظمة الأمم المتحدة في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرة.
3. نُشر بيان بشأن حقوق الإنسان قبل سنة واحدة تقريباً من إعلان الجمعية العامة التابعة للأمم المتحدة الموافقة على تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العاشر من كانون الأول، 1948.
4. ان الغاية من ارادي عبارة (المعرفة العلمية) هي تمييز الإدعاء الانثروبولوجي بالسلطة والتسيد في أواسط القرن العشرين عن مصادر المعرفة أو الحكمة الدينية، والفلسفية، والأخلاقية - وغيرها من المصادر - المعنية بالوضع البشري التي تعتمد على الروحي أو النظري البحث أو على أسس أخرى. وتمثلت التيارات الانثروبولوجية الرئيسة الثلاثة في أواخر اربعينيات القرن العشرين بالانثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، والانثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية والفرنسية.

5. توجد هذه السجلات حالياً في مركز الدعم التابع للمتحف السمثوني في مدينة سوتلاند، ميريلاند. واتوجه بالشكر إلى مدير دائرة السجلات الأنثروبولوجية لسماحه لي بالإطلاع على السجلات وعلى المصادر الوثائقية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية.
6. تبدو السيرورات الثقافية التي درسها الأنثروبولوجيون الثقافيون الأمريكيان متناغمة، وفي الوقت نفسه غير متناغمة، مع الصور النمطية الغرائبية التي أقرنت بعلم الأنثروبولوجي منذ مطلع القرن العشرين. وتُعدّ أحاديث عالمة الأنثروبولوجي مارغريت ميدز (Margaret Meads) عن ما أُصطلح عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطاني برونيسلاو مالينوفسكي على تسميته بـ "حياة المتوحشين الجنسية" المثال الأبرز لهذه الاستعارة على حين ألف ميلفيل هيرسكوفيتس نفسه عملاً قيماً عن الآخر في أمريكا في أواسط القرن العشرين تناول فيه ثقافة الزنجي الأمريكي (يُنظر هيرسكوفيتس 1941).
7. للإطلاع على المزيد بشأن تاريخ الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية ودورها في بلورة التيارات السياسية والاجتماعية في مراحل زمنية مختلفة من القرن العشرين، يُنظر المجلدان السابع والثامن من سلسلة تاريخ علم الأنثروبولوجي الذي تولى تحريره جورج ستوكنغ (1993، 1996)، يُنظر كذلك دي لبوناردو 1998.
8. للإطلاع على مقدمة معاصرة عن أبحاث الأنثروبولوجيا العامة وسياساتها، يُنظر الموقع الإلكتروني الذي يُشرف عليه روبرت بوروفسكي (www.Publicanthrology.org) الذي يعمل كذلك محرراً لسلسلة الأنثروبولوجيا العامة الصادرة عن جامعة كاليفورنيا.
9. للإطلاع على المزيد بشأن الدور الذي لعبته منظمة اليونسكو في إعداد مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يُنظر ماريتين 1949.
10. دائرة السجلات الأنثروبولوجية القومية، قسم الملفات العامة، 1930—1949. وتألّفت لجنة التعاون الدولي في علم الأنثروبولوجي التابعة لمجلس البحث القومي في ذلك الوقت من عضوية كل من هنري كولنز،

وجون كوبر، ووليم فنتون، وهنري فيلد، وفرديكا لاغونا، وروبرت لاوي، ووليم دنكان سترونغ، وفرانز ويدنريش، فضلاً عن ميلفل هيرسكوفيتس بصفته رئيساً.

11. لم أتمكن من الحصول على دليل قاطع يثبت اتصال منظمة اليونسكو بالجمعيات والهيئات الأنثروبولوجية الأخرى طلباً للمشورة.

12. دائرة السجلات الأنثروبولوجية القومية، صندوق 192، محاضر اللجنة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، آذار 1946 - آيار 1954.

13. لقد تأكدت حقيقة تقديم هيرسكوفيتس سلفاً بيان بشأن حقوق الإنسان إلى اليونسكو بالنيابة عن اللجنة الأنثروبولوجية التابعة لمجلس البحث القومي - وليس الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، على نحو قاطع في الرسالة التي أرسلها هيرسكوفيتس نفسه إلى الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية التي قال فيها: ((أرفق طياً مسودة البيان الذي أرسلته إلى اللجنة التابعة لمنظمة اليونسكو، والذي يُقَحَّ أنسجماً مع الفكرة التي من المؤمل عرضها على لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة)) (دائرة السجلات الأنثروبولوجية القومية، الصندوق رقم 2، 1947 المراسلات الرئاسية). وفضلاً عن ذلك، ليس ثمة مراسلات بين منظمة اليونسكو والجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بشأن لجنة حقوق الإنسان في دائرة السجلات الأنثروبولوجية القومية، وليس ثمة طلب رسمي يفيد تقدم اليونسكو بطلب المشورة والنصح من الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية.

14. مثال على ذلك، بلغ عدد الأنثروبولوجيين المحترفين في الولايات المتحدة ستمائة تقريباً في عام 1946 على حين لم يتجاوز عدد أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في الفترة نفسها المائتي عضو غالبيتهم - وهذا ما يثير الدهشة - لم يكن من الأنثروبولوجيين. بل كانوا ((هواة، وطلاباً وأشخاصاً من الحقول الأخرى)) (محاضر اللجنة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية، 1946).

15. بما ان كندا، لم تكن ضمن الدول الثمان الأعضاء في إعداد مسودة الإعلان، لم يكن همفري عضواً مصوتاً في اللجنة.
16. عمل مورسنيك سانتا كروز أستاذاً للقانون الجنائي والقانون العسكري في عدة أكاديميات عسكرية... عندما عُيِّنَ ممثلاً دائماً في الأمم المتحدة (1999 - 30).
17. في اليوم الذي كتبت فيه هذا (في الخامس عشر من آذار 2006، الذي يوافق الغيدس - اليوم الخامس عشر من آذار أو الثالث عشر من أي شهر آخر في التقويم الروماني القديم، وهو تاريخ يُنذر بالشؤم)، صوتت الجمعية العامة للأمم المتحدة على حل لجنة حقوق الإنسان (التي بلغ عدد اعضائها ثلاثة وخمسين عضواً) وتشكيل مجلس حقوق إنسان بديل عنها. ومن بين الدول الاعضاء البالغ عددهم مائة وسبعين دولة، لم يصوت سوى أربع دول ضد المجلس، هي إسرائيل، جزر المارشال، بالاو، والولايات المتحدة. وثمة مفارقة ساخرة واضحة في حقيقة كون بعض المسؤولين الأمريكيين، بحلول عام 2006، من أبرز المنتقدين (وربما أكثرهم نفوذاً) لنظام حقوق الإنسان الدولي الذي فعلت الولايات المتحدة الكثير لأجل انشائه على الرغم من حقيقة شغل العضو الأمريكي منصب أول رئيس للجنة حقوق الإنسان والمدافع الأبرز (أو في الأقل الأكثر شعبية) عن حقوق الإنسان بعد تبني الإعلان العالمي.
18. في واقع الأمر، كان ذلك يمثل فحوى الملاحظة القصيرة التي ذكرها جوليان ستوارد بشأن البيان، ونُشرت في 1949. ومما تجدر الإشارة إليه ان حديث ستوارد عن الهولوكوست قاده - خلافاً للتوقعات التي تفيد بضرورة إتخاذ الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية موقفاً داعماً ومؤيداً لإعلان حقوق الإنسان - إلى التأكيد على ضرورة امتناع الأنثروبولوجيين بوصفهم علماء من تقديم الادعاءات، بصرف النظر عن نوعها، بشأن هذه الحقوق.
19. في دراسته ذائعة الصيت لإعلان حقوق الإنسان الذي صدر في أثناء الثورة الفرنسية، قال بنثام: "الحقوق الطبيعية هي محض سخافات، سخافات بلاغية - الحق؛ الحق الجوهرى والدائم هو أبين القانون: ومن القوانين الحقيقية تأتي الحقوق الحقيقية" (مقتبس في ملدن 1970: 28، 30-34).

20. بحلول تشرين الأول، عام 1946، أنهت محاكمات مجرمي الحرب، وكان عشرة من أبرز المتهمين قد أُعدموا سلفاً (كان غورنغ، الذي حُكِمَ عليه بالموت، قد سبقَ المحكمة إلى تنفيذ هذا الحكم بانتحاره).
21. في تعليقه الموجز على بيان بشأن حقوق الإنسان، مضى ستيفارد أبعد من هيرسكوفيتس حينما قال أن ((اعلاناً ما بشأن حقوق الإنسان هو أقرب ما يكون إلى تأييد للإمبريالية الايديولوجية الأمريكية)) (1948: 352).
22. يُعبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن هذا التماثل المزدوج، إذ وَرَدَ فيه، يتمتع "أفراد العائلة الإنسانية بكرامة متأصلة"، ويحوزون على "حقوق متساوية غير قابلة للتحويل"؛ ويولد البشر جميعاً ولديهم القدرة نفسها على "التفكير المنطقي والإحساس بالضمير" وغيره.
23. في واقع الأمر، يعود تاريخ مشاركة هيرسكوفيتس في حركة الحقوق المدنية إلى وقتٍ أبكر من ذلك. وطبقاً لداينر، فقد دأب هيرسكوفيتس في الحديث في تجمعات السود والقي خطاباً في مؤتمر دعم الافارقة الذي عُقِدَ في 1927، وتحدث كثيراً عن إسهامات السود ودورهم في المجتمع الأمريكي وعن تاريخ التمييز ضدهم" (1995: 146).
24. سواء كان لهذه التقسيم بين الحقوق المدنية (أي الحقوق التي تشرعها الدولة) وحقوق الإنسان ما يبرره أم لا يمثل مسألة أخرى. فعلى الرغم من عدم ذكر الدستور الأمريكي لحقوق الإنسان، يبدو واضحاً اقتران الحقوق التي شكّلت الأساس لحركات الحقوق المدنية في خمسينيات القرن العشرين وستينياته (امثال الحماية المتساوية وغيرها) بالحقوق الطبيعية المذكورة في إعلان الاستقلال. وفي واقع الأمر، يُعد إقامة نظام لحماية تلك "الحقوق غير القابلة للتحويل" التي منحها الخالق إلى البشر كافة الأساس المنطقي السياسي الذي تستند إليه الحكومة. وكل هذه الأمور، معروفة للقاصي والداني. غير ان ما هو غير معروف ولم يُجَلَّل على نحو كافٍ هو المدى الذي تمثل فيه لغة الحقوق المدنية القوية في الدستور الأمريكي والغياب المقابل لذلك للغة حقوق

الإنسان أو الحقوق الطبيعية جزءاً من السبب الذي يُفسر علاقة الولايات المتحدة الدائمة التآرجح مع حركة حقوق الإنسان الدولية.

25. مثال على ذلك، إعلان حقوق الطفل (1959)، وإعلان منح الاستقلال إلى البلدان والشعوب المُستعمرة (1961)، والميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية (1966)، والميثاق الدولي للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (1966).

26. أقول ذلك ببعض التردد، والسبب في ذلك يعود إلى منح ديفيد ميريري - لويس حقوق الإنسان دوراً أكبر وأكثر أهمية في جذور الرواسب الثقافية. فطبقاً لما كتبه في دراسته القيمة (1991) التي نشرها في (فصيلة الرواسب الثقافية): ((أسسنا، أنا وزوجتي، بيا، الرواسب الثقافية في 1972 بعد ملاحظتنا الحيف والظلم الذي لحق بالشعوب المحلية في ما يتصل بتمتعهم بحقوق الإنسان، وكل ذلك بأسم التنمية. وشعرنا أن ما حدث لم يكن أخلاقياً ولا ضرورياً. ولكن إذا كان ما حدث ليس ضرورياً، إذن، لم يحدث، وما البديل؟ لقد كان الهدف من تأسيس منظمة الرواسب الثقافية لا التحقيق في الانتهاكات فحسب، بل البحث عن البدائل المناسبة وتطويرها)) (1991: 1)، وتكمن المشكلة هنا في غياب الإشارة، عموماً إلى الحقوق "الإنسانية" و"المحلية" في مطبوعات المنظمة وبياناتها المبكرة. مثال على ذلك، حُولت رسالة الرواسب الثقافية الإخبارية التي لم يمض على صدورها سوى ستة أعوام إلى فصيلة الرواسب الثقافية في عام 1982. وتحدث جيسون كلي، أول محرر للفصيلة (الذي سيواصل جهوده الرامية إلى تطوير مفهوم "التسويق الأخضر")، عن أهمية هذا التحول من رسالة إخبارية إلى مجلة تقليدية بالنسبة للمنظمة مبيناً أن ((تغيير الأسم يعكس توسعاً في الشكل والمضمون فضلاً عن محاولة لتقديم تحليل مُعمق للمواقف التي تتمتع بقدرٍ من الأهمية فيما يخص بقاء مجتمعات قبلية أو أقليات عرقية محددة في أنحاء العالم كافة)) (1982: 1). وهكذا، وعلى الرغم من كون الرواسب الثقافية "للمجتمعات القبلية" و"الأقليات العرقية" المحور الرئيس في عمل المنظمة وإشتغالها في 1982 (أي

بعد عشر سنوات من تأسيسها)، لم يكن هذا المحور حاضراً على نحوٍ قاطع ضمن خطاب حقوق الإنسان المحلي الذي كان ما يزال في مراحله التأسيسية الأولى في ذلك الوقت. يُنظر الفصل الخامس في الكتاب الحالي الذي يتناول علاقة علم الأنثروبولوجي بتبلور حقوق الإنسان المحلية والنيوليبرالية.

27. ظاهرة تجريد الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية من أسباب قوتها حدثت في بضع قضايا مهمة، إذ قُسم قسم الأنثروبولوجي في جامعة ديوك في 1988، في سبيل المثال، على وحدتين جديدتين هما قسم الأنثروبولوجيا الثقافية وقسم الأنثروبولوجيا البايولوجية والتشريح. وحدث الأمر نفسه لقسم الأنثروبولوجيا في جامعة ستانفورد بعد عشرة أعوام (1997)، والسبب هو "التاريخ الطويل من التوترات الإدارية" إلى تمتد جذورها إلى الاضطرابات التي شهدتها ثمانينيات القرن العشرين (شينك 2006). وتفرع عن القسم في هذه الحالة قسم الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية وقسم العلوم الأنثروبولوجية.

28. يُنظر نوفت (1996)، ومور وساندرز (2006)، للإطلاع على المزيد بشأن التطورات التي شهدتها النظرية الأنثروبولوجية المعاصرة.

29. في قرار الجمعية العامة المرقم (164/45) لعام 1990، تبنت منظمة الأمم المتحدة العام 1993 بوصفه العام الدولي للشعوب المحلية. وشهد العام نفسه، وبالاستناد إلى التوصية التي تقدم بها المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي نظمتها الأمم المتحدة في مدينة فيينا، تحويل العام الدولي لشعوب العالم المحلية إلى العقد الدولي لشعوب العالم المحلية (1995—2004).

30. الحديث الذي يعقب هذه الأسطر مأخوذ من تقرير السنوات الخمس (1995-2000) الذي أصدرته لجنة حقوق الإنسان الدائمة، التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية (AAA/CFHR 2001).

31. يُنظر ستانفورد للإطلاع على أحد الأمثلة المهمة عن هذا النوع من الأبحاث المتأثرة بالسياسة التي تُعبر عن هذا التوجه الجديد.

32. ترأس قوة المهام رئيسة الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية السابقة جين أج. هل، وكان من بين أعضائها فيرناردو كورونل، وريي هيمز، وترودي تيرنر، وجو

واتكنز فضلاً عن عضو لجنة حقوق الإنسان الدائمة الحالية جانيت شيرنلا. وقدم ريّ هيمز فيما بعد استقالته من قوة المهام بسبب ما وصفه بـ "مظاهر التحيز" (كان شاغنون من ضمن اعضاء اللجنة الذين ناقشوا اطروحتهم).

33. قبل صدور الكتاب فعلياً، نشرت مجلة النيويورك ركر مقتطفاً طويلاً من الدراسة (تشرين الأول، 2000) أسهم في ترسيخ الطابع النقدي العام للكتاب، وألقى بظلاله على الجهود التي بذلتها الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية للرد على انتقادات الكتاب والتهم التي وجهها. وللإطلاع على النص الكامل لتقارير قوة المهام الواقعة في جزأين، يُنظر الرابط (<http://www.Aaa.net>) (Org/edtf/final). وينظر كذلك بوروفسكي للإطلاع على المراجعات النقدية والتحليلات الخاصة بقضية الدورادو.

34. تعني عملية التصويت وجوب أن تتخذ الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية سلسلة من الاجراءات التصميمية من مثل إصدار تصريح صحفي في وسائل الإعلام والاتصالات العامة، ومراجعة اجراءاتها الخاصة بأخلاقيات التحقيقات الداخلية والموافقة على الإبقاء على الاستفتاء العام في الموقع الرسمي للجمعية الأنثروبولوجية طالما أستمّر إدراج تقرير قضية الدورادو فيه.

35. على سبيل المثال لا الحصر شيلا دور (منظمة العفو الدولية)، وفكتوريا باكستر (برنامج العلوم وحقوق الإنسان، الجمعية الأمريكية لتطوير العلوم)، وادا نيكوليسن (المنتدى الدائم لمناقشة قضايا الشعوب والجماعات المحلية التابع للأمم المتحدة).

36. سأسند إلى الأفكار المتضمنة في قاعدة البيانات هذه في العديد من أجزاء هذا الكتاب. غير اني أفكر على نحوٍ رئيسٍ بالبحث الذي ظهر في أربعة مجلدات (كاوان ودمبور، وولسن 2001؛ غوديل وميري 2007؛ ولسن 1997، وولسن وميتشل 2003) وفي عدد من الرسائل العلمية التي تناولت عدداً من الأبعاد التجريبية المختلفة لحقوق الإنسان ومن بينها رسالة كلارك 2008؛ انغلوند 2006؛ غوديل 2009 أ، ميري 2006أ؛ رايلز 2000؛ سلايوموفكس 2005؛ سييد 2008؛ تيت 2007؛ وولسن 2001.

الفصل الثالث

في مواجهة النسبية فلسفة الرخصة وسياساتها وقوتها

ثمة شبح يطوف في أرجاء أوروبا هذه الأيام؛ وهذا الشبح ليس أمراً عابراً أفل نجمه مثل الشيوعية. ومثلما أتضح للعديد من المعنيين بحقوق الإنسان، ان شبح النسبية ما زال يقض مضاجع البعض ويسبب لهم المشكلات في بعض الأوساط في الأقل. إذ تحدث بيندكت السادس عشر (أي الكاردينال السابق جوزيف راتزنجر (Joseph Ratzinger) قبل يوم واحد فقط من انتخابه عن ((دكتاتورية النسبية)) بوصفها التحدي الرئيس الذي يواجه الكنيسة الكاثوليكية (دون 2005). وهذه ليست المرة الأولى التي دعا فيها البابا الجديد المؤمنين إلى نصب الحواجز ضد النسبية؛ إذ سبق له ووصفها، في عام 1996، بـ ((المشكلة الرئيسة التي تواجه العقيدة اليوم)) (راتزنجر 1996). ويُعدّ إنكار الحقيقة المطلقة، طبقاً لعددٍ من المختصين، أحد مبادئ النسبية الرئيسة؛ وهذا المبدأ، بحسب بيندكت لا يجعل الناس أحراراً بقدر ما يكبلهم بحملة من القيود غير المرئية. ان وجود العديد من الخيارات الأخلاقية أو الاستمولوجية أو الثيولوجية (الدينية) من دون أطار عام مُرشد يساعد الشخص في حسم اختياره يسهم في خلق نوعٍ محددٍ من الطغيان والاستبداد طبقاً لزعيم الكاثوليك الجديد الذي يبلغ عددهم في العالم بليون تقريباً.

بيد أن حملة الهجوم المتجددة التي تتعرض لها النسبية لم تتول تنظيمها الجهات والأوساط المتوقعة فحسب، بالنظر إلى ميل الأديان العالمية المستندة إلى حقيقة واحدة إلى عدّ مضامين النسبية الغامضة وغير المحددة، بصرف النظر عن السجلات التي يثيرها تعريف النسبية أو معناها، أمراً بغيضاً وخطيراً. وفضلاً عن الدين، تعرضت فكرة النسبية ونتائجها المتوقعة إلى ضربة أخرى وجهها هذه المرة المفكرون التنويريون المحدثون الملتزمون بأطر اجتماعية، وفكرية، وسياسية مقترنة بنوعٍ آخرٍ مختلفٍ من الحقيقة (وان كان متماثلاً في الشكل)؛ نوعٌ مستمدٌ في هذه الحالة من العقلانية العالمية والكرامة الإنسانية لا العدالة الإلهية.

في مقالته الطويلة/ كتابه القصير المعنون (هزيمة العقل)(1995)، انخرط المفكر الاجتماعي الفرنسي الين فنكيلكروت (Alain Finkelkraut) في نوبة من الرومانسية - المضادة في محاولة منه لاستعادة ما تبقى من أساليب تفكير الموسوعيين ومنطقهم بعد قرنين من التحيز والإنهاكات، وما أصطلح فنكيلكروت مديناً بالفضل في ذلك إلى عالم الانثروبولوجيا كلود ليفي - شتراوس - على تسميته بـ (الموت الثاني للإنسان): أي قتل الإنسان العالمي بغية العودة إلى (مفهوم الثقافة الرومانسي) لا بسبب الشعور بالولاء القومي أو العرقي للروح الشعبية، بل لكي يتمكن المفكرون الغربيون اليساريون من ((التكفير عن ذنوب الماضي))⁽¹⁾.

وعلى الرغم من رغبته الكبيرة وجديته في مناقشة موضوع النسبية، لم يكن فنكيلكروت متحمساً لهذه المهمة ولا سيما في ظل تغلغل مناصري النسبية ورافعي رايتها وعملهم لمدة طويلة في العديد من المؤسسات الفرنسية المهمة. وفي مفارقة عميقة وواضحة، نلاحظ أنه حتى الكولج دي فرانس - وهي معقل الفكر الحر في فرنسا التي ولدت من رحم الحركة الإنسانية وبلغت أوج شهرتها في حقبة التنوير - قد دخلت بثقلها للدفاع عن قضية النسبية. وهذا ما يتضح على نحو جلي في التقرير الذي تقدمت به الكلية إلى الرئيس الفرنسي حول مستقبل التعليم العام الذي ذكرت فيه ان المبدأ الرئيس والمرشد للمناهج الدراسية الحديثة ينبغي ان يخدم غرض ((استدماج الخاصية العالمية المتأصلة في الفكر العلمي بنسبية العلوم الاجتماعية.... وبالتعاون مع فروع معرفية مدركة لأهمية مناحي الاختلاف الثقافية فيما بين البشر ومُتفكرة بالطرائق التي يعتمدوها البشر في حياتهم اليومية، وأساليب تفكيرهم، وشعورهم)) (مقبس في فنكيلكروت 1996).

وهذا يعني، طبقاً لفنكيلكروت، أنه عوضاً عن ((قهر شكسبير، نعمل في تعظيم شأن صانع الجيزم - أحذية عالية الساق)) (114)⁽²⁾. وأضاف فنكيلكروت إلى ذلك قائلاً ان على ((المربين في المستقبل ان يتبعوا هيردر... ويحولوا الأدب إلى فولوكلور)) (99). وهذا بمجمله يسهم في خلق نوع آخر من دكتاتورية النسبية؛ نوعٌ تحل فيه ((البربرية محل الثقافة))، وتنسحب حياة العقل ((بهدوء منزوية عن

الأنظار لتفسح المجال امام المواجهة المريعة والمثيرة للشفقة بين التشدد والتعصب [هل يمثل مؤيدو ارتداء الحجاب الإسلامي في المدارس العامة هذا التيار؟] والرومبي [هل يمثل المواطنون الفرنسيون الذين يندفعون أفواجا، بلا تفكر منهم إلى المتاجر ومراكز التسوق العالمية هذا التيار؟] (1995: 135).

وإذا كانت النسبية هي الشبح الذي عاد ليقض مضاجع مفكري أوروبا وزعمائها الدينيين، فإنها، وبالقدر نفسه، ما زالت مستمرة في التحليق قريباً من حقوق الإنسان. وهذه الإستعارة الأثرية اللافتة تبدو مناسبة جداً في هذه الحالة بالذات بالنظر إلى صعوبة معرفة ملامح هذا الشبح في ضوء ذهابه وقدمه في أشد الأماكن والأزمان غرابةً إلى حد جعل الكثير من الناس لا يعتقدون بوجوده أصلاً، مفضلين عزو ما أحرزته النسبية من مكاسب إلى إصرار مجموعة صغيرة من البدائيين الفلاسفة، وما قبل الحدائين السياسيين، والأوغاد الاخلاقيين، وعنادهم. وإذا كانت الهولوكوست تمثل، في جزء منها، نتيجة دموية لسيرورة التطور الثقافية والفلسفية التي أنتصر فيها الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه على نظيره الفرنسي فولتير، بالإمكان القول ان الهدف الرئيس من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 هو ردم الفجوات الأخلاقية، والقانونية، والسياسية التي أحدثتها القوى المناهضة للعالمية. ألم يسهم هذا الإعلان في ترسيخ حقيقة العالمية الواضحة - وبالتالي امتيازاته - مرةً واحدةً وإلى الأبد؟ وبكلمات أخرى، ألم يسهم الإعلان في ترسيخ المبدأ الذي يؤكد ضرورة اعتراف دول العالم جميعاً بحزمة أساسية من الحقائق الأخلاقية المتعالية على الرغم من حقيقة التنوع العابر للثقافات والتاريخي الواضحة للعيان والموازية في أهميتها لحقيقة العالمي المذكورة أعلاه؟

في الآونة الأخيرة، وبعد ان أسهمت نهاية حقبة الحرب الباردة في إطلاق قوى العولمة الثقافية والاقتصادية، ألم يصبح العالم مكاناً أكثر تجانساً، مكاناً تبدو فيه حزمة القيم العابرة للقوميات وكأنها تحاول ان تحل محل - أو ربما تقمع - كافة البنى المعيارية السابقة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حتى أضحت حدود التنوع الثقافي أقل وضوحاً من ذي قبل، وأمست مشكلة النسبية أقل أهمية من أي وقت مضى منذ الأحداث العنيفة التي شهدتها منتصف القرن العشرين؟ ألا يعني

تسطيح العالم، طبقاً للصورة التي روج لها حامل راية العولمة توماس فريدمان (Thomas Friedman) ان شبح النسبية مستمر في ترحاله بلا مقصد محدد يحيط به رحاله، وبلا ذخيرة عميقة من الآخريّة الثقافية أو الأخلاقية يستند إليها؟ وعلى الرغم من ذلك، ما زالت النسبية مصرة على إزعاج منظري حقوق الإنسان وممارسيها، وسواء رغبوا بالاعتراف بهذا الأمر أم لا هو السبب الرئيس في مشكلاتهم.

في واقع الأمر، بالإمكان ملاحظة الحضور المستمر للنسبية بوصفها مصدر قلق مباشر، أو، وهذا هو الأكثر شيوعاً، غير مباشر ضمن منظومة حقوق الإنسان، في الأساليب المتأرجحة وحتى المتجاهلة التي يعتمدونها المنظرون والناشطون للتعامل مع النسبية عبر طيفٍ واسعٍ من المنظورات. ويلاحظ تيموثي فيلسوف القانون مايكل بيرى (Michael Perry) ((تعبئة عقل)) القارئ بالروايات الصحفية المفزعة عن حوادث التعذيب، والاغتصاب، وتشويه الأطفال في أثناء الحرب الأهلية في جمهورية يوغسلافيا السابقة التي اندلعت في مطلع تسعينيات القرن العشرين قبل وصفه النسبية بالفكرة (غير المعقولة) (1998: 63) وحتى قبل شروعه في تحليل هذه الفكرة وعرض وجهات نظر خصومها (وهو الموضوع الذي سأعود إلى مناقشته لاحقاً). وفي ظل هذه التعبئة الذهنية، تغدو المعادلة الأخلاقية واضحة وضوح الشمس: ان جميع من يُسهم في إيقاظ شبح التحدي الذي تشكله النسبية ضمن منظومة حقوق الإنسان في هذه الساعة المتأخرة فهو يقف، قطعاً، إلى جانب القتلة، والمغتصبين، والمضطهدين وكل قوى الظلام الأخرى القابعة في طبيعتنا البشرية الغامضة.

وفي السياق نفسه، يؤكد مايكل اغناتيف (Michael Ignatieff) ان السبيل الأمثل المناح أمام ((ناشطيّ حقوق الإنسان الغربيين)) لمواجهة التحدي الذي تمثله النسبية لحقوق الإنسان هو ((الإقرار بحقيقتها)) (2001: 74-75). وفضلاً عن ذلك، أقر اغناتيف بوجود ((الكثير من الرؤى المتباينة بشأن طبيعة الحياة البشرية الصالحة؛ وأن الرؤية الغربية هي إحدى هذه الرؤى فحسب؛ وأنه على فرض تمتع الأفراد بمقدار كافٍ من الحرية يمكنهم من اختيار نمط الحياة التي يرغبون به، ينبغي

عندها تمكنهم من ملء هذه الحياة بالمضمون والتفاصيل التي تتوافق وتاريخهم وتقاليدهم)) (74). وعلى الرغم من اختيار اغناتيف تحليل النسبية ومشكلة الثقافة في اطار يبدو متعاطفاً مع تحدي النسبية لحقوق الإنسان، فقد تحدث بصراحة عن تمثيل النسبية ((مسوغاً ثابتاً يبرر الطغيان)).

وطبقاً لوجهة نظر استمولوجية وسياسية مختلفة، تبني المنظر الاجتماعي ما بعد الكولونيالي والباحث القانوني اوبندرا باكسي (Upendra Baxi) وصف كريستوفر نورس (Christopher Norris) للنسبية — (السترة متعددة الألوان)) (2002: 113). ويُرجح ان تمثل الفكرة القائلة ان ((لثقافات والحضارات المختلفة افكاراً متباينة عن معنى ان تكون إنساناً وبالتالي [عما يعنيه] التمتع بالحقوق بالنسبة لبني البشر)) اللون الأساس والأهم في مجموعة الألوان هذه (113). ويعترف باكسي بصحة الفكرة القائلة ان الثقافات والحضارات المختلفة تعبر، في واقع الأمر، عن أفكار انسانية مختلفة. ويبدو ان هذا الاعتراف يمثل مشكلة بديهية للإطار الأخلاقي - القانوني العابر للقوميات المستند إلى حقيقة - سواء أكانت وصفية أم إرشادية - تفيد العكس تماماً. غير ان باكسي يتجاهل هذا النوع من النسبية بوصفه (نوعاً تافهاً). وبالمثل، توصف النسخ الاخرى من النسبية بـ ((المغلوطة منطقياً أو تحليلياً))، و((الجاهلة عن عمد))، وبكونها ((تأريين في السياسة الواقعية غير الواعية)).

وفي السياق نفسه، يتحدث جاك دونلي (Jack Donnelly)، أحد أبرز المؤلفين وأكثرهم غزارة في الإنتاج في مجال حقوق الإنسان في السنوات العشرين الماضية، والذي أسهمت كتاباته إسهاماً لامعاً في تطوير حقل دراسات حقوق الإنسان (يُنظر على سبيل المثال دونلي 1985، 1997، 2003)، عن (التوتر الضروري) القائم بين عالمية حقوق الإنسان والنسبية. ولدعم حديثه هذا، أورد دونلي مثلاً عن هذا التوتر أشار فيه إلى إمكانية ترجمة اسماء العديد من الثقافات إلى، ببساطة شديدة، شعب، وهذا يعني أن بعض الثقافات في الأقل تبني أنطولوجيا اجتماعية - لغوية تقصي كل ما له علاقة بالطبيعة الإنسانية المشتركة، وفي واقع الأمر، فكرة (الإنساني) نفسها⁽³⁾.

ومرةً أخرى، يمثل ما طرحه دونلي وجهة نظر ثاقبة ومتبصرة، وجهة نظر لا تُطرح كثيراً حتى من قبل الأنثروبولوجيين والآخرين الذين نتوقع منهم العناية الفائقة بكل من معنى شبكة العلاقات القائمة بين الثقافة واللغة ومضامينها الأوسع. غير أن دونلي، بعد طرحه هذا الموضوع مباشرة، سارع إلى تجاهل الحديث عن كافة المشكلات الواضحة والجادة المنبثقة منه. إذ قال أن آراء كهذه ((الآراء التي تُعرف الخاصية الجماعية (collectivity) بصيغ إقصائية لا تضمينية)) هي آراء مرفوضة عالمياً في العالم المعاصر (2003: 91). والسؤال الذي يطرح نفسه هو (من يرفض هذه الآراء؟) هل الراضون هم الذين يعتقدون أن هذا النوع من الانطولوجيا الإقصائية متجذر في اللغة ومتجسد في هوية الجماعة؟ وعندما أختار السكان في بوليفيا القرن الواحد والعشرين مفردة الرونا (runa) (التي تعني "الشعب"، أو "الإنسان" بالمعنى الفردي لا الجماعي) لتعريف هويتهم الذاتية، ألم يكونوا يقصدون ما يقولونه، أم هل يعني ذلك أنهم لا يوجدون حقاً في العالم المعاصر؟⁽⁴⁾

وأود تنبيه القارئ إلى أنني سأعود لمناقشة الأسلوب الذي أعتمدته أنثروبولوجيو حقوق الإنسان في التعامل مع مشكلة النسيية في مبحثٍ لاحق. ومثلما بيّنت في الفصل الثاني، تتسم علاقة علم الأنثروبولوجي بفكرة النسيية، على نحوٍ مماثل لعلاقته بفكرة حقوق الإنسان، بالتأرجح والاضطراب. وينعكس هذا التأرجح في عيون - وكتابات - العاملين في خارج الأوساط الأنثروبولوجية الذين يتوقعون أن الحضور الأنثروبولوجي ضمن السجلات والنقاشات يتألف من جملة من الأفكار المتقدمة المناهضة لكافة أنواع التأسيسية؛ والهوس الاستعماري غير الصحي بالاثنوغرافيا (التي يجري الحديث عنها على نحوٍ مزدور بوصفها فترات طويلة من الانتظار من دون جمع البيانات النوعية المطلوبة)، والأهم من ذلك، المبالغة في تقدير قيمة الثقافة التي تُتهم بكونها شفرةً لكافة الالتزامات السياسية والايديولوجية (والتي، لهذا السبب تحديداً، بالإمكان أما تجاهلها وأما تقديمها بصورة كاريكاتورية).

وبالإمكان العثور على مثال واضح على هذا الانعكاس في الحوار التناسي بين جاك دونلي وعالمة الأنثروبولوجيا التطبيقية الدنماركية آن - بيلندا بريس

(Ann-Belinda Preis) التي عملت لسنوات عدة مع منظمة اليونسكو (دونلي 2003: 86-88). شعر دونلي بالصدمة لانتقاد بريس وتوبيخها له (1996) بسبب مقارنته المتعاطفة والأنثروبولوجية المزعومة للثقافة وحقوق الإنسان. مَنْ يعرف ان الأنثروبولوجيين لم يعودوا يأهلون الثقافة، أو حزمة المعتقدات والممارسات الشاملة تلك التي يفترض البعض ان دراستها تُشكّل الأساس - والمسوغ الذي يبرر- الذي يستند إليه فرعهم المعرفي؟ ومثلما لاحظ دونلي على نحوٍ ساخرٍ، يسعى الأنثروبولوجيون، أمثال بريس، إلى حثّه وزملائه المعنيين بالعلاقة بين (الثقافة) وحقوق الإنسان على فهم الثقافة بوصفها ((تجمعات مائعة من المعاني والممارسات البين - ذاتوية)) (دونلي 2003: 86)⁽⁵⁾. وبكلمات أخرى، يبدو ان ما يريد الأنثروبولوجيون قوله هو: لا ثقافة [يعني] ليس ثمة مشكلة بين النسبية (الثقافية) وحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من شيوع هذه الخدعة المفاهيمية، مازال الباحثون (وبضمنهم العديد من الأنثروبولوجيين)، والممارسون، والمسؤولون الحكوميون، والناشطون يكتبون، ويعملون، ويفكرون بصيغ الثقافة على وفق المعنى التقليدي للكلمة (والمعروف سابقاً بالمعنى الأنثروبولوجي). وفي واقع الأمر، يمثل (إعلان علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان) الذي أصدرته الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في 1999 محاولة لإعادة تشكيل مفردات علاقة علم الأنثروبولوجي بحقوق الإنسان بالاستناد إلى الفهم التقليدي للثقافة، فهمّ تسهم فيه مجموعات الأنكار والممارسات الساكنة والمحددة هذه في ظهور حق إنساني جديد، هو الحق بالتعبير عن الخصائص الثقافية في نفسها.

غير ان هذه العودة إلى النظرية الكلاسيكية المحدثة للثقافة في علم الأنثروبولوجي، الذي ينبغي ان يفهم بصيغ رحلة طويلة من الدعم والنشاط والاهتمام بـ (الرواسب الثقافية)، لا تشير سوى إلى جانبٍ مهمٍّ واحدٍ من جوانب الاشتغالات الأنثروبولوجية الحديثة بقضايا حقوق الإنسان. وقد أدركت حركة الرواسب الثقافية في وقت مبكرٍ من تاريخها أن الثقافة، بالمعنى التقليدي للمفردة، تمثل مبدأً منظماً واضحاً، ومقبولاً عموماً يمكن ان تُشن حوله الصراعات

ضد العديد من الجهات المسؤولة عن القمع أمثال الدول، والشركات المساهمة الكبرى، والمؤسسات المالية الدولية. وهكذا، وحتى مع محاولة العديد من أقسام الانثروبولوجي تطوير نظريات ثقافية ذات طابع تجريدي للغاية بوصفها وسيلة تمكن هذا العلم من التعايش واستيعاب حالة التداخل المتزايد في أنماط الحياة الاجتماعية العابرة للقوميات، ولاسيما بعد نهاية حقبة الحرب الباردة، كان هناك قسم آخر يُشدد على ضرورة تبني مفهوم مختلف آخر للثقافة على الرغم من أن دعوتهم هذه جاءت لأسباب أدواتية أكثر منها نظرية. أقصد بذلك أنه من الصعوبة بمكان تخيل كيف تطورت حركة الرواسب الثقافية، أو أنشطة حقوق الإنسان التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، بالشكل الذي تطورت عليه بالاستناد إلى النظرية التي ترى الثقافة بوصفها ((مجموعات مائعة من المعاني والممارسات البين - ذاتية)).

ومما تجدر ملاحظته دخول الانثروبولوجيين الذين يتبنون التوجه الانثوغرافي في تعاملهم مع حقوق الإنسان في صراع مع مشكلة الثقافة في ما يتصل بهذه الحقوق، صراع يتسم بدقة مدخلاته المفاهيمية وبرقيه الفكري. وثمة أمثلة لا تعد ولا تحصى على ذلك أهمها مجموعة المقالات التي نشرها كاوان، ودمبور وولسن بشأن الثقافة والحقوق في 2001. في تقديمهم للكتاب، لم يتجاهل المحررون، بالضرورة، أهمية التحدي النسبي الثقافي لحقوق الإنسان. وبدلاً من ذلك هاجم المحررون الثلاثة الطبيعة المنقسمة لهذا ((السجل الأكثر جدية والمتواصل)) الذي يضطر فيه الناس إلى الاختيار بين حقوق الإنسان العالمية والنسبية الثقافية، بالنظر إلى اعتقادهم أن هذا الاختيار هو اختيار خاطئ في جوهره، والسبب في ذلك يعود، في جزء منه، إلى تمثيل الثنائيات من هذا النوع انعكاساً مفاهيمياً خالصاً وغير دقيق في آن معاً للأسلوب الذي تتبعه الأفكار المختلفة للتنافس على جذب الاهتمام ضمن الممارسات الاجتماعية الفعلية. ولكنهم، على غرار بريس، التي ضَمَّنُوا مؤلفاتها في قائمة مصادرهم، ولكنهم لم يقتبسوا منها، عزموا على الاستمرار في مناقشة معنى الثقافة نفسها في ضوء العلاقة المتداخلة المتنامية بين ((المعايير العولمية والمحلية)) (2001: 6). وهذه، في واقع الأمر، لا تمثل نظرية ثقافة

في نفسها، بل أنها محاولة لموازنة التوترات المفاهيمية والتجريبية التي أسهم في تفاقمها الصدام بين معاني الثقافة، وكذلك الصدام، الموازي في أهميته للصدام الأول، بين فئات المعنى المختلفة.

ومقدوري الاستمرار في الحديث عن النسبية في دراسة مسحية تقديمية أطول بكثير تتناول الطرائق المختلفة التي اعتمدها النظم المعرفية الأخرى في فهمها للثقافة. وبرغم ذلك، مازلنا، في نهاية هذا البحث، نرغب بمعرفة (ما المقصود بالنسبية على وجه الدقة؟) ولماذا وكيف نجحت في الاستمرار في خلق المشكلات لنظرية حقوق الإنسان وممارساتها؟ وختاماً، ما طبيعة الإسهامات التي ينبغي لأثروبولوجيا حقوق الإنسان الحديثة، بصرف النظر عما يبتته على نحوٍ موجزٍ مسبقاً، تقديمها في سبيل إثراء هذه السجلات والأفكار؟

التفكير بالنسبية:

باديء ذي بدء، من الأهمية بمكان إدراك حقيقة أن الجزء الأكبر من الغموض الذي يحيط بالسجلات الخاصة بالنسبية وحقوق الإنسان هو غموضٌ تصنيفي. وأعني بذلك الدور الذي يضطلع به طيفٌ واسعٌ من الفئات [التصانيف] التحليلية المختلفة المقترنة بجملة من الانتماءات المؤسسية، والنظم المعرفية الأكاديمية، والتيارات السياسية في صياغة المقاربات المتنوعة للنسبية. هل تمثل النسبية مشكلة فلسفية أم مفاهيمية ينبغي حلها على وفق معايير التحليل النظري المقبولة على نحوٍ عام، بصرف النظر عن السجلات المعنية بتحديد النظرية الأكثر تأثيراً في نجاح هذا التحليل، أو إلى أي حد يمكن أن يتسم هذا التحليل بالدقة والإقناع؟ وهل ثمة أساس منطقي ساخر تتمكن بواسطته المصالح السياسية المختلفة في أرجاء العالم من التقدم وتحقيق غاياتها بأسم (الثقافة)؟ وهل يمثل ذلك شفرةً للشعور بالذنب النخبوي الغربي الناجم عن قرون طويلة من الامبريالية الأوروبية - الأطلسية والمشاريع الامبريالية المحدثة التي اتخذت شكل التنمية الإنسانية الدولية؟ أم هل تمثل (النسبية) في سياقات معينة شيئاً ما شبيهاً بدال أجوف من دون أي محال عليه واضح أو قابل للإدراك على الإطلاق، وبصرف النظر عن مدى قدرتنا على إختراق واجهته المشفرة؟⁽⁶⁾

وبالإمكان القول ان النسبية تمثل كل هذا وأكثر في أزمان وسياقات مختلفة. غير ان الإقرار بهذه التعددية لا يبدو كافياً، والأمر نفسه ينطبق على حقيقة تمثيل النسبية (سترة متعددة الألوان)، حقيقة نعتها البعض، ولهُ العذر في ذلك، بالتفاهة. وبغية الحصول على رؤية واضحة بديلة للنسبية ومعانيها المتعددة، من الأهمية بمكان تحديد تلك المقولات والفئات المختلفة التي يمكن الإستناد إليها في طرحنا للأسئلة الخاصة بالنسبية والاجابة عنها. والأهم من ذلك، ينبغي لنا دراسة السياقات الملازمة التي تضطرنا إلى استعمال فئات ومقولات معينة دون غيرها، أو تفضيل بعضها على البعض الآخر. وكما سنلاحظ، تكشف المقاربة السياقية من هذا النوع عن سيرورات متوازية وبُنى خطائية ضمن منظومة حقوق الإنسان نفسها، بصرف النظر عن السجال المعني بالعلاقة بين حقوق الإنسان والنسبية.

الفلسفة ومرآة الحقيقة:

في هجومه الموسع والمتنوع على الصرح التأملي الشاهق للفلسفة الغربية، أشار ريجارد رورتي (Richard Rorty) (1979) إلى ما تميزت به الفلسفة في غضون الف عام من التاريخ الفكري من بحث عن الأسس التي تعكس ((رغبة بالثقيد والإكراه)) عابرة للمقولات والفئات، وتسمح للبشر في أماكن وأزمان مختلفة بوضع ((أطر لا ينبغي للأفراد تجاوزها، وتحدد أهدافاً تفرض نفسها، وتسهم في خلق تمثيلات لا يمكن إنكارها)) (315). ويتمثل العامل الذي وَحَدَ المدارس والتيارات الفلسفية المختلفة المشتقة من - أو في الأقل المتأثرة بشدة بـ - القدماء في الاعتقاد بتمثيل الفلسفة مرآة للحياة: ان نتائج المواجهة والثقيد الفلسفية قد شكّلت، بطريقة أو باخرى، وبدرجات ومستوى متباين من الدقة، انعكاساً للواقع أو تمثيلاً له.

وعلى الرغم من الهزة التي تعرض لها هذا التوجه الاستمولوجي في الفلسفة الغربية - أو، كما ذكر رورتي نفسه، هيمنة فكرة الاستمولوجيا نفسها - جراء ((المعالجة الكلية، والبراغماتية، والمضادة للتأسيسية، للمعرفة الملاحظة في كتابات ديوي، وفجنشتين، وكواين، ودافيدسون وآخرون)) (317)، يلاحظ استمرار

حضورها الفاعل وإسهامها في تشكيل أساليب التفكير البشري بالأشياء المؤثرة في حياته والتي تتراوح من القانون إلى المؤسسات السياسية، ومن أسباب الحرب إلى الأخلاقيات الإحيائية - الطبية. وباستثناء بعض الحقول المعرفية الأساسية (من مثل فلسفة التشريع التي انخرط فيها البراغماتيون القانونيون المعاصرون أمثال ريجارد بوسنر (Richad Posner)، ليس ثمة شك في استمرار إطار (المعرفة والمعنى) الذي وضعه ديكرات في التفوق والانتصار على نظيره الذي وضعه ديوي في المعركة التاريخية التي نشبت بين الاثنين.

وعلى الرغم من إمكانية تحديد مواقع هذه الصراعات العميقة بشأن طبيعة أطر المعرفة والمعنى في حقل الفلسفة وإدراك الاختلافات الجوهرية بينهما - مثلما فعل رورتي وغيره من مؤرخي الفلسفة - أعتقد، لأغراض الدراسة الحالية ان ما يشتركون به أهم من مناحي الاختلاف التي تفرقهم. وفيما يتصل بالنقاش الدائر حول النسبية وحقوق الإنسان العالمية، بالإمكان تحديد ما يمكن عده، على نحو سائب، مقارنة "فلسفية" تطبع بطاها (على نحو مفارقي في واقع الأمر) تحليل رورتي الشخصي للنسبية وحقوق الإنسان بالقدر نفسه الذي تطبع به تحليلات الباحثين في القانون الطبيعي (يُنظر سكيل 2007) أمثال مايكل بري. وبصرف النظر عن كون المفكر تأسيسياً أم لا، ملتزم بنظرية الحقيقة المتطابقة أم بنظرية مبنية على التساوق أو السلوكية أو التثبتيّة (التثبت من صحة شيء ما)، يشترك الباحثون الذين يستعملون مقارنة فلسفية في شيء واحد هو تفكيرهم بالمشكلات بوصفها أما مفاهيمية في نفسها، أما، في حال لم تكن المشكلات مفاهيمية، إذن ينبغي ان تكون الحلول الموضوعية لها، في أفضل الفروض، مفاهيمية.

وبغية ملاحظة هذه المقاربة الفلسفية فعلياً في المستوى العملي - في سياق النقاش الخاص بالنسبية وحقوق الإنسان في هذه الحالة - ليس من الضروري الإفاضة في تعريف (المشكلات) باستثناء التأكيد على تمثل المشكلة في ذلك الشيء الذي يشعر البعض بوجوده خارج نطاق المشكلة نفسها (بصرف النظر عن طبيعتها)؛ أنه الشيء نفسه أو أحد أبعاده الذي يؤدي حله إلى إنجاز فني، أو إمكانية إقامة بنية اجتماعية جديدة، أو الحصول على رؤية جديدة لطبيعة الوضع

الإنساني، أو تحسين فرص التعايش والتسامح بين الشعوب. ان النظر إلى المشكلات (أو إلى حلولها) بوصفها مشكلات مفاهيمية في جوهرها يعني ان تضعها، أولاً وأخيراً، في نطاق الأفكار. كما أنه يعني أهمية أن تفهم ان الصراعات هي نتاج الأسلوب الذي تتصادم على وفقه هذه الأفكار، ربما بسبب الاعتقاد الشائع بعدم القدرة على التوفيق فيما بينها من الناحية النظرية، أو لرجوع أصول تكون بعض هذه الأفكار إلى أشكال خادعة من الهيمنة السياسية أو أنواع الهيمنة الأخرى، أو لإضطلاع القوى الحداثية أو غير العقلانية (مثل الدين) وغيرها في تشكيل أفكار معينة (أو نُظم أفكار في واقع الأمر). وفي كل حالة من هذه الحالات، لا يمثل جوهر المشكلة في الأسلوب المتبع لوضع الأفكار موضع الممارسة والتطبيق، أو في السياقات الاجتماعية أو الثقافية الحاضنة التي تنشأ فيها الأفكار وتتطور على الرغم من قطعية أهميتها؛ بل تكمن المشكلة في النطاقات النظرية المجردة التي تتصادم فيها المفاهيم المتعارضة.

المشكلات المفاهيمية تطالب بحلول مفاهيمية:

يتمثل أحد الأساليب المتبعة في توظيف هذه المقاربة الفلسفية في السجلات الخاصة بالنسبية وحقوق الإنسان في تحديد مصدر المشكلة في فكرة النسبية نفسها (بدلاً من فكرة حقوق الإنسان في سبيل المثال). ويتحدث النقاد العاملون على وفق هذا الرأي عن ضرورة تقسيم النسبية على فئات ثانوية مميزة مفاهيمياً. ومن دون هذا الشرح التحليلي، تبقى النسبية مجرد (كلمة جوفاء) طبقاً لباكسي (2002: 113)، ودال مُفرغ من محتواه يُسهّم حضوره في زيادة غموض، بدلاً من توضيح، النقاشات المعنية بحقوق الإنسان. وفي السياق نفسه، يؤكد الباحثون الآخرون على وجود هذه الفئات الثانوية على نحو ضمني في العديد من النقاشات الدائرة حول النسبية. غير ان المشكلة تكمن، طبقاً لأليسون دونز رنتلن (Alison Dundes Rentlen) (1990: 68)، في عدم اعتراف البعض بوجودها، أو عدم وضوح طبيعتها، أو تداخلها مع فئات ثانوية أخرى. وبكلمات أخرى، تكمن المشكلة في عدم استعمال المشاركين في النقاشات لـ ((لغة اصطلاحية

دقيقة ومُحددة))(1990: 69). ولهذا، يتمثل الحل في الإصرار على استعمال لغة اصطلاحية دقيقة بعد الانتهاء من توضيح تنويعات النسبية القابلة للتمييز مفاهيمياً والقابلة في داخل هذه الفئات.

وبعد ان رُسمت رنتلن حدوداً فاصلة واضحة بين النسبية الاستمولوجية، والثقافية، والأخلاقية، تحدثت عن تمثيل النوع الأول - أي النسبية الاستمولوجية - ذلك النوع من الميتانسية، أو الفئة المفاهيمية التي تشمل الأنواع الأخرى. ثم أنتقلت للتركيز على العلاقة بين النسبية الثقافية والأخلاقية بعد تعريف الأولى بأنها الفكرة التي تفيد ان ((بعض التقييمات متناسبة مع الخلفية الثقافية التي تبرز منها))(69). ومما تجدر الإشارة له عدم تساوي النسبية الأخلاقية، مفاهيمياً، مع نظيرتها الثقافية، بل أنها، بالآخري، تمثل أحد فروعها. ثم أعادت رنتلن تقسيم النسبية الأخلاقية نفسها إلى ثلاث فئات ثانوية أخرى هي النسبية الأخلاقية الظاهرة، والنسبية الأخلاقية بوصفها فرضية وصفية (وقائعية)(أستعارت رنتلن هذه الفئة الثانوية من شميدت (1955)، والنسبية الأخلاقية بوصفها فرضية إرشادية (قيمة)(مرة أخرى، استعارت رنتلن هذا المفهوم/أو الاستعمال الاصطلاحي من شميدت).

وهكذا، نحصل، في هذه الحالة، على دمية ميتروشكا (روسية) مفاهيمية. وبكلمات أخرى، نحصل على النسبية الاستمولوجية بنوعيتها الثقافي والأخلاقي، ثم على الفئات الثانوية النهائية الثلاثة للنسبية الأخلاقية. ومن دون إنكار الوجود المفاهيمي للفئات الثانوية الأولى والثالثة التابعة للنسبية الأخلاقية وعدم أهميتها في المستوى التجريدي البحث، أكدت رنتلن على احتلال الفئة الثانوية الثانية - النسبية الأخلاقية بوصفها فرضية (وقائعية) وصفية - المرتبة الأولى لجهة الأهمية في السجلات المعنية بحقوق الإنسان بالنظر إلى عدم تبنيتها لأي ممارسات ثقافية محددة. وبغية تمييز هذه الفئة عن الفئات الثانوية الأخرى، وتسليط الضوء على أهميتها، ذكرت رنتلن أنها ستستعمل مفردة (النسبية) فحسب - على نحوٍ يثير الارتباك والحيرة، في الأقل بالنسبة لي - في حديثها عنها(71).

وعلى شاكلة رنتلن، وظف عالم الأنثروبولوجيا ملفورد سبيرو (Melford Spiro)، في دراسة له يعود لها الفضل في تجديد الاهتمام بمشكلة

النسبية في حقله المعرفي، مقارنة فلسفية تهدف إلى ((إزالة بعض الأعراس الفكرية التي أثرت سلباً في بعض السجلات الدائرة حول الموضوع الأزلي))، الذي لطالما عانى (التخبطات المفاهيمية) و(تداخل الأنواع) التي لا تتميز بكونها ((منفصلة تحليلياً فحسب، بل ومميزة تاريخياً)) (1986: 259).

ويعتقد سبيرو ان (النسبية الثقافية) تدل على الفئة العامة للنسبية التي لا ينبغي الخلط فيما بينها- حسبما يؤكد- وحقيقة التنوع الثقافي البسيطة. وفضلاً عن ذلك، بالإمكان إعادة تقسيم الفئة التحليلية المسماة (النسبية الثقافية) على ثلاث فئات ثانوية، هي النسبية الوصفية، والنسبية المعيارية، والنسبية الاستمولوجية. ومرة أخرى، يلاحظ إمكانية تقسيم هذه الفئات الثانوية نفسها إلى فئات ثانوية إضافية أخرى؛ إذ يقسم النوع الأول - أي النسبية الوصفية - على نسبية قوية، ومعتدلة، وضعيفة على حين تقسم الثانية - أي المعيارية على نسبية معيارية ثقافية واجتماعية/نفسية. أما في ما يتصل بالفئة الثالثة - الاستمولوجية، فعلى الرغم من إشتقاق سبيرو عدداً من المضامين المختلفة منها، تبدو هذه الفئة غير قابلة للتقسيم مفاهيمياً. وفضلاً عن ذلك، تحدث سبيرو عن استمداد النسبية الاستمولوجية (نقطة إنطلاقها) من (الشكل "القوي" للنسبية الوصفية، وهو ما يجعلنا نعتقد ان سبيرو يرى إلى النسبية الاستمولوجية بوصفها فئة ثانوية مشتقة من النسبية الوصفية القوية، وهذا ما يجعلها (الرجاء الانتباه لذلك) فئة ثانوية (ثانوية) (ثانوية) من الفئة العامة المسماة النسبية الثقافية⁽⁷⁾.

وبالطبع، لا يمكن الاستمرار في إيراد الأمثلة عن هذه المقاربة الفلسفية/المفاهيمية للنسبية إلى ما لا نهاية، غير أنها كافية، حسبما أعتقد، لإعطاء القارئ فكرة عن الإطار الاستمولوجي الذي يصيغ هذه الأمثلة، فضلاً عن منح مؤشراً ما يبين مدى إسهام هذه الأمثلة، ولاسيما لأغراض دراسي الحالية - في تعميق فهمنا للنسبية، وبالتالي فهم طبيعة علاقتها بحقوق الإنسان. فالفيلسوف رودني بفر (Rodney Peffer)، في سبيل المثال، الذي أعتمد عليه اويندرا باكسي (Upendra Baxi) إلى حد كبير في مناقشته للنسبية وحقوق الإنسان، قد أوصل مقارنته المفاهيمية إلى خاتمتها الأكثر تجريدية لجهة تمييزه أربعة أنواع من النسبية من

طريق ما وصفه باكسي بـ (البرهان المنطقي) (2002: 113). وهنا تتميز التقنية بكونها تقنية تحليلية خالصة؛ بمعنى تقسيم "النسبية" على ما يعتقد بفر أنها أنواعها الأربعة القابلة للتمييز منطقياً (رغم كونها غير محددة) ⁽⁸⁾. وقد شددت على مفردتي (القابلة للتمييز) بهذه الطريقة بهدف ربط تحليل بفر بتحليل سبيرو الذي تحدث عن فئات النسبية متعددة الطبقات بوصفها منفصلة تحليلياً.

وبكلمات أخرى، يتحدث كل من بفر وسبيرو في دراستيهما عن شيء مهم نقدياً مفاده أن فئات النسبية أو فئاتها الثانوية (الثانوية) التي قاما بتصنيفها ليست محددة أو منفصلة بمعنى أفلاطوني ما، وليست متجذرة ضمن فكرة النسبية نفسها، ولا تفعل شيئاً سوى انتظار الباحث المفاهيمي الذي سيكتشفها وينتشلها؛ وفي واقع الأمر، لا يمكن حتى التصريح بوجود هذه الفئات بأسلوب مجرد ما، بإستثناء وجودها كشيء من وحي الخيال التحليلي، سابق على التحليلات التي يجربها الأفراد في معرض مناقشتهم وتبادلهم الرأي بشأن (المشكلات). وعليه، وحينما وصف سبيرو فئات النسبية بـ (المنفصلة)، فإن ذلك يعني قدرة عقله التحليلي على إنشاء هذه التمايزات ضمن فكرة النسبية - التي يمكن تفسيرها بأسلوب ذاتوي - (أو النسبية الثقافية أو النسبية الأخلاقية، إلى آخره). وهذا لا يعني أنه قد أكتشف شيئاً ما ضمن النسبية، من مثل المعادل الخطابية للجاذبية أو الأرقام اللاعقلانية.

ولهذه الترحالات في عالم الاستمولوجيا غاية محددة هي تبين كيف أسهمت ما يسميها الانثروبولوجيون فئات المعنى في التأثير في مسار السجلات الخاصة بالنسبية وحقوق الإنسان. وليس لدي الكثير لأقوله بشأن قيمة الفئات في نفسها، أو بشأن المدى الذي نجح فيه بعض الباحثين في استكشاف هذه الفئات بدرجات متباينة من الإقناع المنطقي أو البلاغي أو ربما عدم الإقناع.

وبرغم ذلك، من الأهمية بمكان أن يدرك القارئ احتمال انطواء عملية استعمال المقاربة الفلسفية أو المفاهيمية للنسبية على جانب إقصائي؛ شيء ما بإمكانه خلق أنواع الصعوبات العميقة جميعها في حال أستعمل ضمن سجلات حقوق الإنسان ما بين المعرفة المتنافرة استمولوجياً. وفضلاً عن ذلك، لنا أن

نتساءل عن السبب الذي جعل المقاربة المفاهيمية هي المقاربة المهيمنة تاريخياً للنسبية، فيما يتصل بحقوق الإنسان وغيرها من المجالات. ومثلما سيلاحظ القارئ في أدناه، ثمة قوة خطابية مؤثرة في السجلات المعنية بحقوق الإنسان؛ ولكنها قوة تفرض أنواعاً معينة من الإشتغال وتُقصي أخرى. وبالنظر إلى تمثيل المفاهيمي، حتى وقت قريب، المقاربة التي هيمنت على مناقشات حقوق الإنسان - سواء في أبعادها القانونية، أم الأخلاقية، أم المؤسساتية - يُرجح إضطرار الباحثين الذين تناولوا النسبية وعلاقتها بحقوق الإنسان إلى تمثيل الجانب الآخر من المعادلة⁽⁹⁾.

قيم في الميدان:

في خطابه الذي ألقاه في كانون الأول عام 2005 في مدينة فيلادلفيا، عرض الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش لموضوع الانتخابات القادمة في العراق وأفاض في الحديث عن الأسباب التي دعت الولايات المتحدة إلى شن الحرب. وكان موقع إلقاء الخطاب قد أختير بعناية ليعكس الانقسام العميق في المواقف إزاء الحرب. وبالنظر إلى تمثيل المدينة مهد الديمقراطية الأمريكية، المكان الذي اكتسبت فيه مفاهيم حقوق الإنسان التنويرية تعبيرها الأسمى، فالأمر نفسه صحيح في حالة العراق الذي سيضطلع - في مرحلة ما في المستقبل البعيد - بهذا الدور الرمزي في منطقة الشرق الأوسط. وعن ذلك، قال بوش ((لا يمكنني التفكير بـمكانٍ أفضل أناقش فيه مسألة ظهور عراق حر من مدينة فيلادلفيا المدينة التي ولدت فيها الديمقراطية الأمريكية)) (بوش 2005).

وبالطبع، لم يرد في حديث الرئيس بوش أي ذكر لأسلحة الدمار الشامل ولو حتى في سبيل تذكير المستمعين بالموقع المحوري الذي يشغله (الأمن القومي) في السياسة الخارجية الأمريكية. وبدلاً من ذلك، تحدث الرئيس عن القوات العسكرية الأمريكية الموجودة في العراق بوصفها قابلة معيارية (بطريقة مجازية ما) مهمتها مساعدة الشعب العراقي، في (مرحلة المخاض الصعبة هذه) على إنجذاب الرؤية السياسية، والقانونية، والأخلاقية الجديدة؛ رؤية تُشكل فيها الحقوق الإنسانية

العالمية للعراقيين - التي كانت حاضرة على الدوام حتى في المراحل التي تعرضوا فيها إلى القمع الوحشي - الأساس للمجتمع العراقي الجديد.

ويلاحظ اكتظاظ خطاب الرئيس بوش بالإشارات إلى حقوق الإنسان بصفتها مفهوماً عاماً، وكذلك لجهة علاقتها بحقوق معينة؛ حقوق تشير إشارة واضحة إلى ((نقطة التحول الحاسمة هذه في تاريخ العراق، وتاريخ الشرق الأوسط، وتاريخ الحرية)) من مثل حقوق الأقليات، وحقوق الملكية، وحرية التجمع، وحق التعبير عن الرأي وحرية الصحافة، وحق التصويت. وعبء ضمان تمتع العراقيين بهذه الحقوق لا يقع، في نهاية المطاف، على عاتق أبناء الشعب العراقي أنفسهم الذين لا يشك أحدٌ في (رغبتهم في الحرية)؛ التي تمثل الهدف الأسمى للشعوب كافة (كما في فيلادلفيا في 1776)؛ بل ان الولايات المتحدة هي التي تتحمل هذا العبء. وطبقاً للأسلوب الذي اختاره الرئيس للحديث عن هذا الموضوع، يتمثل السؤال الجوهرى الذي يود الرئيس الحصول على إجابة عنه في ((هل نمتلك [نحن الأمريكيون] الثقة في قدرة قيمنا العالمية على مساعدة ذلك الجزء المضطرب من العالم؟)) (بوش 2005). وبناءً على ذلك، نحصل على مسوغ يبرر السياسة الخارجية الأمريكية المغلفة بلغة الفلسفة الأخلاقية. وتمثل حقوق الإنسان المُسرعة في الدستور الأمريكي لعام 1789، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والدستور العراقي لعام 2005 حقوقاً عالمية؛ أو بكلمات أخرى تنويعات ثانوية عُبرَ عنها بالصيغ المعيارية نفسها. ويحمل العراقيون جميعاً، على شاكلة الأمريكيين، راية هذه الحقوق.

والأهم من ذلك، حسبما أعتقد، ان ما يود الرئيس بوش قوله هو ان وجود هذه الحقوق العالمية يعني ضمناً وجود معيارية موازية، أو ربما ملازمة، يُعبر عنها بصيغ (القيم)، التي تُعدّ قيمة حماية حقوق الإنسان في الأماكن التي تقمع فيها أو يُحرم السكان من التمتع بها من أبرزها وأهمها. وهذه القيمة هي قيمة عالمية - لا ينبغي ان تكون كذلك طبقاً للكاتب - وينبغي ان تكون، على نحو مثالي عادةً، أساساً للفعل في العالم، وبوصفها نوعاً من المحفزات لحقوق الإنسان بعامّة. وفي الأقل فيما يتصل بصلتها بالحرب المتواصلة في منطقة الشرق الأوسط، (طرح

البعض آراءً مماثلة بشأن التدخل الأمريكي في أفغانستان)، نجد أنفسنا أمام إدارة أمريكية قد أضحت معقلاً فعلياً للعالمية. وحتى لو كان المصدر النهائي لهذه العالمية هو الرب المسيحي البروتستاني لا الطبيعة البشرية التي تفهم من طريق المنطق التعليلي العالمي، يكون المضمون هو هو لا يتغير. وهذا المضمون يفيد أن الإجراءات السياسية (والعسكرية) التي تتخذها الولايات المتحدة هي اجراءات مشروعة إلى الحد الذي تعكس فيه (الثقة) بالقيم العالمية، ومن بينها قيمة ((المساعدة في تغيير الأجزاء المضطربة [أي المحرومة من حقوق الإنسان] في العالم)). وكما سنلاحظ في أدناه، ثمة سؤال مهم يتعلق بإمكانية أخذ هذا الخلط أو التخطيط المحافظي الجديد - الذي استدمج نظرية العقد الاجتماعي التقليدية بنوع من الأخلاقيات الكانطية التنبؤية - على محمل الجد من عدمه؟ وهذا تحديداً ما تعنيه العالمية المزدوجة التوجهات فيما يتصل بالسجلات المعنية بحقوق الإنسان والنسبية.

وهذا التوجه نحو الحقوق العالمية الذي برز في خطاب الرئيس بوش لم يكن الوحيد، إذ سبقه توجه آخر برز في موقع آخر وتميز باختلافه الشديد عنه. ففي مطلع تسعينيات القرن العشرين، كان التأكيد على القيم في ميدان السياسة الدولية يسير في الاتجاه المعاكس. فعوضاً عن استيعاب خطاب الحقوق العالمية بوصفه جزءاً من صراعات جيوسياسية أوسع، تبني زعماء العديد من البلدان الآسيوية الشرقية والجنوبية - الشرقية خطاب الهوية الثقافية الذي يؤكد على (القيم الآسيوية) على حساب ما يُعتقد أنه (القيم الغربية) المتخفية والتي يُروج لها بوصفها قيم عالمية عابرة للثقافات.

وعلى الرغم من بروز خطاب القيم الآسيوية بوصفه رد فعل على أحداث معينة - يستشهد الباحثون عادةً بالعقوبات التي فُرضت على الصين في أعقاب أحداث ساحة تيانانمن بوصفها لحظة فاصلة؛ يُنظر بيل، وناثان، وبيليغ (2001) - سرعان ما أكتسب هذا الخطاب زخماً أكبر، وأصبح أكثر تعقيداً وتنوعاً. وبهذا الصدد، بيّنت لندا بيل، في دراسة لها عن إنتاج الهوية الآسيوية، قائلة ((بعد بلوغ الدول القومية الحديثة في شرق آسيا هذه المكانة الاقتصادية والسياسية الرفيعة في

المشهد الدولي، شرع زعماء هذه الدول ومواطنوها في الرد على خطاب حقوق الإنسان الغربية بتقديم نسختهم الخاصة من النسبية الثقافية الهائجة)). وحددت بيل ((الفواعل/الجهات الرئيسة) في هذه العالمية - المضادة وهي ((أجهزة الدولة، والشخصيات السياسية من سنغافورة، وجمهورية الصين الشعبية، وماليزيا)) (2001: 23).

وكان أغلبية المحللين الغربيين الذين تناولوا موضوع القيم الآسيوية شديدي الانتقاد لتوظيف الزعماء السياسيين والاجتماعيين للنسبية الثقافية، التي عُدَّت أحد أنواع الاستجابة التي توجد في علاقة عكسية تقريباً للطريقة التي تم بها تلقي إستلهم إدارة بوش لخطاب حقوق الإنسان العالمية. ففي كتابه الصادر عام 2003، كرس دونلي فصلاً كاملاً وصف فيه، بكثير من الإستراتيجية والشك اللذين تجلّيا في رفضه رفع علامتي الاقتباس عن عبارة "القيم الآسيوية"، مواقف القادة الآسيويين وحكوماتهم حيال هذه القيم. والفكرة التي كان دونلي، على ما يبدو، يود طرحها هو اعتقاده ان الحديث عن وجود القيم الآسيوية هو حديث زائف وغير منطقي. وعلى الرغم من التقدير الذي يكتنه دونلي للدراسات التي حرصت على ((فصل السياسة والجوانب المضللة عن الاشتغالات والتبصرات المشروعة)) (2003: 107 ن1)؛ يبدو واضحاً اعتقاده إمكانية تقسيم إستلهم الدول الآسيوية للقيم أو الثقافة الآسيوية في مطلع تسعينيات القرن العشرين على (98%) سياسة وزيف، (1%) شعور بالحيرة من جانب بعض القادة الآسيويين حيال المفاهيم ذات الصلة بهذا الموضوع، و(1%) إشتغالات وتبصرات مشروعة.

وعلى شاكلة غيره ممن تناول هذا الموضوع، رأى دونلي في معارضة الأنشطة المعنية بحقوق الإنسان في قارة آسيا في هذه المرحلة نوعاً من أنواع التخبط السياسي، ومحاولة ساذجة لحماية أو إيجاد مسوغ يبرر ممارسة الوحشية السلطوية بأسم التكامل الثقافي ومناهضة الامبريالية. وعلى الرغم من دراسته، الموضوعية في جوانبها الأخرى والمؤثرة عن استحقاق، للتعقيدات التي ينطوي عليها موضوع حقوق الإنسان، يتميز دونلي بكونه دولياً (مؤمن بالقيم الدولية) ملتزماً ومدافعاً عن مفاهيم حقوق الإنسان التقليدية، الأمر الذي يعني أن تسامحه وقبوله للرؤى

الآخري البديلة ليس بلا حدود. وبهذا الصدد، بين دولي تمثيل ((حقوق الإنسان، كما حُدِدت وُيِّت في الإعلان العالمي والمواثيق الأخرى، أفضل ما يمكن للمجتمع الدولي بذله من جهود في سبيل تعريف البارامترات الاجتماعية والسياسية المميزة لخصائصنا السياسية الإنسانية المشتركة، وضمن هذه الحدود، كل شيء ممكن. أما خارجها، فلا ينبغي السماح سوى للقليل بالتواجد)) (2003: 123).

وفضلاً عن دولي، حلل كاوان، ودمبور، وولسن (2001) ظاهرة ((الاهتمام بالقيم الثقافية [الآسيوية] على وفق مقارنة أخرى مختلفة تماماً، إذ حلل المؤلفون الثلاثة الطريقة التي أكتسبت بها عملية ((الإستلهام البلاغي)) للنسبية الثقافية في سجلات القيم الآسيوية الحياة والممكنات المعرفية الخاصة بها التي خدمت العديد من الأطراف والأهداف التي تراوحت من (الانتهازية السياسية) إلى ما وصفته بيل بالضربة (المضادة للهيمنة) التي وجهت لـ ((الخطاب الغربي القوي والبارز عن حقوق الإنسان العالمية)) (بيل 2001: 24).

ولمة جانب آخر يبدو أكثر إثارة للاهتمام في دراسة كاوان، ودمبور وولسن هو حديثهم عن الدور الذي اضطلع به النقد الثقافي لحقوق الإنسان الذي قامت به النُخب الآسيوية في إجبار الناشطين والجهات الدولية الفاعلة في مجال حقوق الإنسان على ((تسي لغة الثقافة)) بالنيابة عن حقوق الإنسان العالمية⁽¹⁰⁾. وعلى شاكلة الباحثين والمعينين بحقوق الإنسان الآخرين، قدّم المؤلفون الثلاثة تنويعات على فكرة ((من يتحدث بأسم الثقافة)). واعتقد، من جانبي، أنهم كانوا محقين في تأكيدهم ان كل من مفهوم الثقافة في نفسه فضلاً عن المعاني والممارسات التي يسعى هذا المفهوم إلى وصفها في حالات معينة ليسا، ببساطة، ساكنين أو يتكشفان عن وحدة متراسة وتناغم كلي في داخل الدول القومية الآسيوية المختلفة. وهذا يعني إستحالة فهم العلاقة بين الهوية الثقافية وحقوق الإنسان الدولية في مستواها المجرد، بوصفها محض تمرين بسيط على وفق المقياس المعياري. ولتسليط الضوء على الطبيعة الملتبسة للثقافة وعلاقتها بحقوق الإنسان في آسيا، أقتبس المؤلفون مقاطع لغوية من الميثاق الآسيوي لحقوق الإنسان الذي يعارض بشدة أي إشارة إلى القيم الآسيوية ويقاوم المفاهيم الثقافية التي تقف على الضد من معايير حقوق الإنسان الدولية.

وهكذا، نلاحظ انطواء عملية احتضان الإدارة الأمريكية لحقوق الإنسان الدولية بوصفها جزءاً من مبادرة أوسع لتأطير تدخلاتها العسكرية في الشرق الأوسط، وكذلك انطواء التحليلات الخاصة بإستلهاام الثقافة التي قام بها بعض زعماء الدول الآسيوية ضد حقوق الإنسان العالمية، على مثالين واضحين للمقاربة التصنيفية [الفئوية Categorical] للنسبية وحقوق الإنسان؛ مقارنة تختلف اختلافاً بيناً، في عدد من الجوانب المهمة، عن المقاربتين الفلسفية والمفاهيمية. والمشكلة أو الشيء الذي يؤدي إلى عدم التوافق وإساءة الفهم، وما يميل كاوان، ودمبور وولسن إلى وصفه بـ (الشك العميق)، تكمن في ما يمكن وصفه بالنطاق السياسي الذي يضم كافة القوى المادية، والبنائية، والاجتماعية التي تستعين بها - أو تقاومها - الجماعات البشرية الفاعلة في مسار صراعاتها للحصول على السلطة، بأنواعها كافة.

وبكلمات أخرى، تعمل المقاربة السياسية لمشكلة النسبية وحقوق الإنسان في إزاحة موضوع الفعل من النطاق المفاهيمي - أو نطاق الأفكار - إلى النطاق الفعلي، ومن مستوى المجرد، التي تتعرض فيها الظروف المختلفة التي قد تؤثر في تحليل النسبية وحقوق الإنسان أما إلى التجاهل المتعمد أو الإنكار، إلى المستوى العملي، الذي لا تُشكل فيه الأفكار سوى بعداً واحداً من الأبعاد العديدة للتجربة المعاشة والممارسات الحياتية اليومية. وهكذا، وحتى في حالة افتراضنا وجود تشابه سطحي بين هاتين المقاربتين المختلفتين المستعملتين في دراسة النسبية وحقوق الإنسان وفهمهما، يمثل السياسي توجهاً له قواعد الإشتغال والتوقعات الخاصة به والأهم من ذلك أغراضه الخاصة. وبالإمكان ملاحظة ذلك في الطريقة التي أختارها الناقد أو المحلل الذي أعتمد على المقاربتين - الفئتين كلياتهما في أزمان مختلفة لمقاربة موضوع النسبية وحقوق الإنسان. ولنأخذ في سبيل المثال تحليل دولي للنسبية وحقوق الإنسان العالمية الأكثر تداولاً وتأثيراً في دراسات حقوق الإنسان ما بين المعرفية (وربما في ممارسات حقوق الإنسان الدولية بعامة على الرغم من صعوبة التثبت من ذلك)⁽¹¹⁾. وعلى شاكلة دونلز رنتلن، وسبيرو، وروتي وغيرهم، أحسن دولي إستغلال الفرصة، فقدم إسهامات فلسفية قيمة

للسجلات الخاصة بحقوق الإنسان، ويبدو واضحاً أنه يرى في الفئة - المقاربة الفلسفية الأفضل والأقوى⁽¹²⁾. وعلى شاكلة غيره من الملتزمين بالمقاربة الفلسفية للنسبية وحقوق الإنسان، تمخضت إشتغالات دونلي وتحليلاته عن عددٍ من الفئات والفئات الثانوية التحليلية التي أستمدها من فكرة النسبية نفسها ولاسيما بعد توظيفه، كما لاحظنا في ادناه، إحدى أنواع الشروحات الديكارتية⁽¹³⁾.

وعوضاً عن الدوائر التحليلية المتحدة المركز، وظف دونلي استعارة السلسلة المتصلة لتسليط الضوء على الأبعاد المختلفة للنسبية القابلة للتمييز (بالنسبة له). ففي أحد طرفي السلسلة، هناك (النسبية الثقافية الراديكالية)، وفي الطرف الآخر، هناك (العالمية الراديكالية). وفيما بين هاتين النقطتين الواقعتين في أقصى السلسلة، بالإمكان توزيع الجزء المتبقي من السلسلة على ((النسبية الثقافية القوية والضعيفة)) (2003: 89-90). ثم وصف دونلي (الطرف القصي الأبعد) لكل من (النسبية الثقافية القوية) و(النسبية الثقافية الضعيفة)، وهذا يعني ضمناً وضعه لتصور عن شيء ما أشبه ما يكون بسلسلتين ثانويتين مشتقتين من (أو ضمن) السلسلة/الفئة العامة. في السياق نفسه، لاحظ دونلي إمكانية تسمية النسبية الثقافية الضعيفة بـ (العالمية القوية). وبالنظر لأهمية مسألة الحكم أو التقييم لمشكلة النسبية وحقوق الإنسان، ميّز دونلي تحليلياً بين أنواع (الممارسات النسبية ثقافياً)، وهي أنواع تتميز، فضلاً عن ذلك، بانخراطها في صراع في المستويات الفئوية/المقارباتية.

بيد ان دونلي شرع، حال انتقاله إلى مناقشة القيم الآسيوية، بطرح الاسئلة والإجابة عنها، ووصف المشكلات، ومحاولة التوصل إلى فهم لهذه القيم من داخل ما يمكن وصفه بصنفٍ مختلفٍ من المعرفة. ويلاحظ استغنائهُ التام عن الطوبولوجيات المفاهيمية، والسلاسل، أو أي أداة منهجية أخرى تشير إلى كون المشكلة الرئيسة في السجال الدائر حول القيم الآسيوية مشكلة مفاهيمية في جوهرها. إذ لم يمحص دونلي، في سبيل المثال، طروحات الزعماء السياسيين والاجتماعيين الآسيويين في ذاتها بغية التثبت من قيمة الحقيقة في هذه الأفكار التي أسهمت في بلورة هذه الطروحات أو تعزيز تساوقها أو مشروعيتها.

وبدلاً من ذلك، ركز دونلي في تحليله على طيفٍ واسعٍ من المشكلات السياسية من مثل ((سجل الحكم الاستعماري الغربي (والياباني))) وعلاقته بتأكيدات السيادة، والعلاقة بين (متطلبات التنمية) الاقتصادية والمقاومة السياسية لمقاييس حقوق الإنسان الدولية، وحتى الطريقة التي تُمثل بها ((شخصية الأب الفائق أمثال كم ال سونج)) في كوريا الشمالية أو لا تُمثل الميل الآسيوي نحو ((الإذعان للسلطات السياسية الأبوية)) (2003: 120). ومرةً أخرى، ليس الغرض من حديثي هذا انتقاد الطريقة التي أتبعها دونلي في دراسته للنسبية وحقوق الإنسان على وفق فئات معرفية مختلفة جذرياً في مواقع مختلفة، أو تحديد القيمة المقارنة لأما المقاربة الفلسفية وأما السياسية. بل ان غاييتي هي تحديد مناحي الاختلاف هذه لتسليط الضوء على الدور البارز الذي تضطلع به فئات المعرفة والمعنى في صياغة الإستجابات للنسبية وحقوق الإنسان وفي تحديد آليات فهمها.

قوة المعضلة:

ان طرحي للفكرة القائلة ان السجلات المعنية بمناقشة العلاقة بين النسبية وحقوق الإنسان تتأثر بفئات المعرفة والمعنى، التي تسهم في فرض أنماط معينة من الإشتغالات، ومن التوقعات التحليلية، وحتى غايات محددة تسعى مقاربات كهذه إلى تحقيقها في حين تستثني أخرى، يعني في الوقت نفسه طرح فكرة أخرى ذات صلة، تقول أنه ليس من الضروري أو حتى الممكن تقديم فئة واحدة بوصفها أكثر شمولية، تحليلياً، من الفئات الأخرى، أو أكثر واقعية، أو أقل اعتماداً على صور نمطية غير مذكورة، أو أكثر قدرة على الوصول إلى جوهر المشكلة. وبدلاً من ذلك، فأن الموقف الذي تمكنت من تطويره ضمناً يتمثل فيما يمكن وصفه بالموقف الخطابى، وبكلمات أخرى، أنا مهتم بالطريقة التي تتبعها أنماط الخطاب في صياغة طرائق مقارنة مشكلة النسبية- بجوانبها كافة- فيما يتصل بعلاقتها بحقوق الإنسان، أو مناقشتها أو حتى إنكارها. وفضلاً عن ذلك، بالإمكان وصف طريقة تأطير سجلات النسبية - حقوق الإنسان بالأنثروبولوجية؛ وذلك بتسليط الضوء على الجوانب الرئيسة لهذه المشكلة من طريق استعمال عدسات التجربة متعددة

البؤر العابرة للثقافات، والمرونة الاستمولوجية، والشك الشامل حتى في أكثر الأنظمة صلاحاً في ظاهرها (بأنواعها السياسية، والايديولوجية، والأخلاقية)، ناهيك عن الأنظمة القمعية المقيتة. وبالعودة إلى علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان الأشمل بعد هذه الرحلة الطويلة في عالم المقاربات السياسية للنسبية وحقوق الإنسان - التي تستنزف جوانب الموضوع قيد الدراسة حين أخذها بنظر الاعتبار مجتمعة - نلاحظ حدوث شيء ما مثير للاهتمام يتعلق ببروز بُعد ثالث لمشكلة النسبية وحقوق الإنسان.

وهذا البعد أقل وضوحاً بكثير من البعدين الآخرين، ولا سيما بالنظر إلى وجوده كنوع من الفئة المتبقية، أو ربما، وهذا في اعتقادي أكثر دقة، بوصفه عاملاً سلبياً في علاقة النسبية وحقوق الإنسان. غير أن استمرار هذا العامل السلبي في صياغة مسار السجلات الدائرة حول النسبية وحقوق الإنسان ما زال يشكل عاملاً مقللاً ومثيراً للمشكلات بالنسبة لأي نظام حقوق إنسان دولي مبني على البعد الحالي. ولهذا السبب تحديداً، نجد أنفسنا بأمر الحاجة إلى فهم هذا البعد.

واعتقد، من جانبي، أن السبب في استمرار النسبية وخصومها في إثارة المشكلات للجوانب المختلفة لنظرية حقوق الإنسان وممارستها لا يكمن في وجود مشكلات فلسفية مزمنة ينبغي العناية بها وإيجاد الحلول الناجعة لها ولا في الطريقة التي أستخدمت بها النسبية بوصفها مسوغاً يُبرر العديد من مظاهر الإنتهازية السياسية المختلفة؛ بل أن السبب الرئيس يكمن في ذلك النوع من الظاهرية المميزة التي تلعب دوراً في صياغة ملامح كل من (النسبية) و(حقوق الإنسان). وما أود الإشارة إليه هنا هو وجود أفكار جوهرية مباشرة على نحو خادع مقترنة بكل من حقوق الإنسان والنسبية، لا بوصفهما المفهومين اللذين يشكّلان الأساس للنقد أو تحليل النخبة أو الفعل المؤسسي، بل كما يُفكر بهما الأفراد/الفواعل العاديون في سياقات مجتمعية مختلفة وفي أزمان وأماكن مختلفة⁽¹⁴⁾. واعتقد أن الإدراك الحسي يعطي أنطباعاً خاطئاً بشأن الطريقة التي ينبغي إتباعها لفهم هذه الأفكار الأساسية. وبالمثل، أعتقد أنه من الأفضل القول أن الأفراد/الفواعل الاجتماعيين يفهمون هذه

الأفكار حدسياً بواسطة نوع من الإنخراط العاطفي غير القابل للتحديد وكذلك بواسطة ما يمكن وصفه بالتأمل العميق والشكلي.

وفي ما يتصل بحقوق الإنسان، هناك الحقيقة العميقة والبسيطة في الوقت نفسه القائلة ان البشر متماثلون جميعهم، وان هذا التماثل يتجاوز نطاق التركيب البيولوجي الذي يشتركون به. وهذا يقودنا إلى فكرة أخرى - فكرة يدركها غالبية الناس حدسياً (وان بصورة غامضة) أكثر مما يعرفونها - مفادها تمثيل هذا التماثل الجوهرى تجسيداً لإطار أخلاقي، وربما قانوني متكامل، إطار يُعبر عنه في ما تعده العديد من شعوب العالم لغة معيارية غير مفهومة (حقوق)، ولكنها لغة تسيد- أو ينبغي لها ان تقوم بذلك- على جميع البنى السياسية، والدينية، والبنى الأخرى التي تعمل في قمع الشعوب، وتقييد حرياتهم، والتحكم في مقدراتهم.

أما فيما يتصل بالنسبية (التي، خلافاً لحقوق الإنسان، تمثل مفردة/مفهوماً ليس من السهولة فهمه للغالبية العظمى من سكان العالم)، يلاحظ جريان المفهومات الحدسية في الاتجاه المعاكس. إذ يشعر العديد من الأشخاص أنهم مختلفون عن الآخرين. وفي أجزاء معينة من العالم، ينتقل هذا الأحساس من شخص لآخر في حين يُدرك هذا الاختلاف حدسياً في المستوى الجمعي من مجموعة - أمة، أثنية، "عرق"، شعب - إلى أخرى، في أجزاء العالم الأخرى. وعلى الرغم من إنطلاق هذا الإدراك الحدسي للاختلاف من المكان نفسه الذي تنطلق منه الإدراكات الحدسية لحقوق الإنسان (حقيقة التركيبة البيولوجية والبشرية المشتركة ظاهرياً)⁽¹⁵⁾، وتمثل النتيجة التي يفرضي إليها هذا الحدس (لا منطقياً أو عقلياً، بل عاطفياً وظاهرياً) في ان هذا التشابه أو التماثل هو تماثل تافه لا معنى له مقارنة بكافة المجالات المتعددة والعميقة التي يختلف فيها الأفراد والجماعات عن إحداها الآخر من مثل الدين، والايديولوجيا السياسية، واللغة والتجارب الحياتية، والطبقة الاجتماعية، إلى آخره.

ان جوهر كل حدس من هذه الحدسيات يكمن في تجاوز نطاق القابل للملاحظة، والظاهر على نحو مباشر، أو الواضح - في نفسه. وضمن ظاهرة حقوق الإنسان التي تنطلق من فكرة التشابه، وضمن نطاق التجربة الذاتية،

والحدسية للأختلاف الجوهرى، غير القابل للإختزال (الذي أقرنه بالنسبية، وبرغم ذلك، لاحظ النقاش أدناه)، نحتاج إلى الإنتقال مما هو ظاهري وفي الوقت نفسه تافه إلى ما يُدرك حدسياً ويتميز بالعمق، وبكلمات أخرى، بالإمكان القول ان السيرورة الظاهرانية هي السيرورة نفسها - وان بدرجات متباينة - حتى لو سارت في مسارات مختلفة جذرياً. وعلى الرغم من ذلك، تتمثل الفكرة التي أود طرحها في صعوبة تحقيق هذه الإنتقالة أو فهمها على وفق أما المقاربة الفلسفية أو السياسية للنسبية (وبالتالي لحقوق الإنسان نفسها). وهذا تحديداً هو السبب في ان الاستمرار في هذه السلسلة من التحليلات المفاهيمية للنسبية، حسبما أعتقد، لن توصلنا إلى ما نحتاج إلى معرفته بالضبط، بصرف النظر عن دقة هذه التحليلات أو كونها معصومة من الخطأ منطقياً، وعن عدد الفئات أو الفئات الثانوية التي يمكن إستخلاصها من الفكرة، أو عن عدد الأنواع التي يمكن تصنيفها أو الألوان التي يمكن تحديدها.

وتتميز ظاهرية النسبية وحقوق الإنسان بطبيعتها المعقدة في جوانب إضافية أخرى. ففي سبيل المثال لا الحصر، وبالنظر إلى الطابع الذاتي لتجربة الإدراك الحسي الخاصة بالتشابه الجوهرى، وبالمثل الإدراك الحسي للأختلاف الجوهرى في ذلك المستوى المبهم، والعاطفي، وغير العقلاني من الوعي، قد تحدث التجربتان كلتاهما بطرائق تؤدي إلى سخرية لاذعة، ومفارقة لافتة، ورفض للإقرار بحقيقة المعاناة البشرية، وحقيقة السلطة ومراكز النفوذ ضمن الشبكات الإنسانية الدولية فضلاً عن جملة من العضلات الشائكة الأخرى. وفضلاً عن ذلك، يلاحظ ان هذه العضلات تشغل بال المعلقين، والنقاد، والناشطين بالقدر نفسه الذي تشغل به بال الفواعل الاجتماعيين العاديين الذين يُرَّجح أن تكون مواجهاتهم مع حقوق الإنسان وحدسيات النسبية ذا طابع مؤقت، وبالتالي تُجرب في المستوى العابر للأهداف وغير القابل للتفسير.

ولنأخذ، كمثال، مشكلة المعاناة الإنسانية⁽¹⁶⁾. فتجربة الألم والقسوة يمكن ان تكون مباشرة وتحدث بالنيابة في آن معاً، والإدراك الحدسي الذي يؤدي إلى حقوق الإنسان يمكن ان يؤدي كذلك إلى رغبة عارمة بتوظيف هذه الحقوق

بوصفها حاجزاً ضد المعاناة الإنسانية. وحتى في حالة حدوث معاناة بشرية هائلة - على نحو مباشر أو بالنيابة، يلاحظ احتمال سير الإدراك الحدسي في اتجاهٍ مختلفٍ تماماً. وهنا تتأثر حقيقة المعاناة البشرية سلباً بالإدراك الحدسي للأختلاف الجوهرى والأحاساس أن السبب في إنكار هذا الأختلاف بأسم "الطبيعة الإنسانية" أو "الإنسانية المشتركة" يعود في جزء منه، إلى رفض التوافق معه، ومع مضامينه غير المرغوب بها. وفضلاً عن ذلك، يلاحظ تأثر القدرة الحدسية التي تدفع باتجاه النسبية بالظروف المحيطة بها، على الرغم من سعي هذه القدرة، في هذه الحالة تحديداً، إلى منح حقيقة التنوع البشري مضموناً سياسياً أو قانونياً أو مؤسسياً. وكما تبين لنا، يبدو أن إمكانية إعداد إطار - سياسي، وقانوني، وأخلاقي - مبني على التماثل الجوهرى بأسلوبٍ عقلاني أسهل بكثير من إعداد الإطار المبني على الأختلاف الجوهرى.

وفي هذه المرحلة تحديداً، نحصل على وسيلة أخرى لفهم العلاقة بين النسبية وحقوق الإنسان لا بوصفها سجلاً بالمعنى الشكلي للكلمة - سواء في مجال التحليل المفاهيمي أم بوصفها تعبيراً عن إملاءات السياسة الواقعية - بل من طريق الأسلوب الذي يستعمله الناس لفهم المعاني الجوهرية حدسياً، وعاطفياً وضمناً. وأرى من الضروري هنا التأكيد على عدم نيتي طرح فكرة إرشادية ما. إذ أرى لا أتحدث هنا عن وجود أبعاد معينة لكل من النسبية وحقوق الإنسان، أبعاد من الأفضل تركها للمستوى غير المباشر للحدسي الذي يُفسر بطريقة ساذجة ما أو بوصفه نسخة متأخرة لما يصفه كل من كاوان، ودمبور، وولسن باستجابة ((الدم والأرض التي ميّزت رد فعل الحركة الرومانسية الألمانية في القرن التاسع عشر على عالمية الحركة التنويرية الفرنسية)) (2001، 4)⁽¹⁷⁾. بل إن ما أود طرحه هو فكرة وصفية خالصة: هذه هي الطرائق التي يعتمد عليها أغلبية الناس في مواجهة حقيقة التماثل بوصفها حقوق إنسان والأختلاف بوصفه نسبية.

ويدرك علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان أهمية هذه الطريقة البديلة لفهم نطاق المشكلات المقترنة بالنسبية وحقوق الإنسان بما أن هذه المشكلات لن تكون واضحة للعيان إلا من طريق الإشتغال الاثنوغرافي الجاد بممارسات الحياة اليومية.

وفضلاً عن إدراك أهمية الطريقة التي تُسهّم بوساطتها فئات المعنى - الفلسفية، والسياسية والحدسية والخطابية في صياغة الأسلوب الذي نعتّمه لفهم خيرات النسبية وحقوق الإنسان، ينبغي لأنثروبولوجيا حقوق الإنسان ان تستكشف المضامين الأعمق والأشمل.

من العالمي إلى الإنساني:

ذكرت في مطلع الفصل الحالي نيتي طرح العديد من الأسئلة والإجابة عنها، ومن بينها السؤال (ما النسبية؟) ولكن، وعوضاً عن الانخراط في سجال آخر بشأن التعاريف، أو اقتراح مخطط تحليلي هدفه التخلص من (الأحراش الفكرية) المتراكمة نهائياً، أعتقد ان الأهم هو فهم كيف يُطرح هذا السؤال في سياقات محددة، فضلاً عن فهم الطريقة التي تتبلور بها الإجابات بإساليب مختلفة جذرياً. ان رفضي تقديم ديمتي المبتروشيكية المفاهيمية أو عرض قراءة ساخرة أخرى لظاهرة استيعاب فكرة النسبية الثقافية ضمن السياسات الدولية يعني ضمناً ان استخدام هذه المقاربات المؤثرة يؤدي إلى نوعٍ من قصر النظر التحليلي. غير ان نقداً من هذا النوع لا يبدو كافياً قط، بصرف النظر عن أهميته وعن مقدار ما يكشف عنه، ويمثل ذلك بالنسبة للعديد من الباحثين النقاد وسيلة تمكّنهم من تسليط الضوء على جملة من التفاصيل الدقيقة الملازمة لهذا الموضوع، والبرهنة على ان البنى الصارمة ظاهرياً ما هي سوى بيوت من ورق في انتظار هدمها. ولهذا، من الصعوبة بمكان، ومن غير المنطقي، الاستمرار في تشييد بنية قادرة على المقاومة وحقيقية ولاسيما في ظل الشكوك التي تحيط بوجود هذه البنى أصلاً.

وعلى الرغم من هذه الشكوك، ثمة أسباب مقنعة تدعونا إلى الاعتقاد بإمكانية الحصول على مقاربة أو بنية بديلة في هذه الحالة، ولا يعود السبب في ذلك، ببساطة إلى مجرد اعتقادنا بإمكانية ذلك في ظل الظروف القائمة. وبغية البدء في دراسة الطرائق التي يمكن بوساطتها التوفيق فيما بين النسبية وحقوق الإنسان بأساليب جديدة، ينبغي لنا الإقرار، كشرط مسبق، أولاً، ان مشروعاً كهذا يتطلب نوعاً خاصاً من التحالف. وأنا لا أقصد هنا تحالف الراغبين على الرغم من

ضرورة إنضمام أعضاء الحقلين كليهما - النسبية وحقوق الإنسان - إلى هذا التحالف طوعية، أو في الأقل التمتع بما يكفي من الرغبة والحماس لمعرفة هل سينجح هذا التحالف في تحقيق أهدافه أم لا؟ وعوضاً عن ذلك، أتحدث هنا عن التحالف بين تلك المجموعتين التي وصف أشعيا برلين أعضائها بالثعالب والقنافذ. وبغية وضع التصورات الخاصة بإطار حقوق الإنسان مختلف على نحو جوهري - ثم تنفيذه، في نهاية المطاف، في السياقات السياسية والقانونية والثقافية، ينبغي، أولاً، للواقفين على جانبي خط العالمية/النسبية الفاصل تحديد مواقعهم ومواقفهم، لا فيما يتصل بحقوق الإنسان العالمية أو الاختلاف الثقافي، بل في ما يتصل بمواقفهم في نفسها.

فعلى جانب حقوق الإنسان، هناك القنافذ، أو المؤمنون بإمكانية اكتشاف، أو وضع أنظمة - معرفة، أو أخلاق، أو قوانين شاملة. أما على جانب النسبية، فتوجد أنواعٌ مختلفة من الثعالب الذين يشعرون بالنفور من فكرة وجود نظام شامل، والذين يقضون حياتهم في مراقبة القوى التي ما برحت تبتعد عن توجهات مشيدي النظام الجاذبة نحو المركز وتأييدها. وتُدرك الثعالب (وأنا هنا أستلهم عبرة بيتس) عدم إمكانية بقاء هذا المركز ثابتاً. ولهذا، ينبغي لهم التعود على إيجاد نوع من المتعة الساخرة في هذه الحقيقة. وخلافاً للثعالب، تجد القنافذ صعوبة كبيرة في تخيل عالم بلا مراكز، حتى لو أتضح لهم فساد المراكز القائمة جميعاً، أو عدم استقرارها، أو حاجتها الماسة إلى الإصلاح. وبغية التقريب بين وجهات نظر الطرفين بشأن مشكلات النسبية وحقوق الإنسان، ينبغي للثعالب إبداء الرغبة في إعادة النظر في إمكانية وجود إطار موحد، حتى لو عني ذلك التجاهل الطوعي لأي عددٍ من التناقضات الصارخة أو المعضلات البنائية. في مقابل ذلك، ينبغي للقنافذ أنفسهم أن يعترفوا طوعاً بوجود هذه التناقضات والمعضلات، ويدركوا أهمية الاحتمالات في الحالات التي لا يرون فيها سوى يقيناً دائماً. إذن، ما الشكل الذي يمكن أن يتخذه هذا التقريب بين وجهات النظر؟ وما الذي يمكن أن يعنيه ذلك بالنسبة لمستقبل حقوق الإنسان؟

عدم الإكتمال:

من الأهمية بمكان، أولاً، معرفة ان المقاربة الفلسفية للنسبية وحقوق الإنسان تعكس اقتصاداً سياسياً ابستمولوجياً يشغل فيه إستدلال الأنظمة المفاهيمية من المبادئ الأولى أعلى مراتب (السلطة والمكانة، والإستبصار)؛ مرتبة تقع أعلى المرتبة الأدنى التالية، والفئة الأكثر تنوعاً داخلياً التي تشغلها نظرية مستمدة من العلوم التجريبية (الذي يدور الحديث حول تمثيل علم الأنثروبولوجي احداها). وبرغم ذلك، ينبغي لنا الاعتراف أنه ليس ثمة ما يعيب المقاربة الفلسفية للنسبية وحقوق الإنسان في نفسها، أو الابستمولوجيا الملازمة التي تعكسها هذه المقاربة. وتكمن المشكلة في ان الإتكال على هذا النوع من التحليل المفاهيمي يفرز عائقاً بنائياً أمام وضع التصورات الخاصة بإطار أكثر تمّدداً ثم ترجمة هذا الإطار إلى أشكال مختلفة من الممارسات الفكرية، والسياسية، والاجتماعية.

ولنراجع مرةً أخرى التحليلات المفاهيمية المختلفة للنسبية التي تحدثت عنها في أعلاه. ان ما يميز كل واحدة من هذه التحليلات هي المخرجات المختلفة نوعياً المتأتية أساساً من عملية تقسيم فكرة النسبية على أجزاء ثانوية قابلة للتمييز والانفصال. وتتميز كل واحدة من هذه الأجزاء، وأن بدرجات متباينة، بكونها متساوقة بطريقتها الخاصة، ومقنعة إلى حد ما تقريباً. وحتى في حالة الإلتزام بالمقاربة الفلسفية للنسبية وحقوق الإنسان، كيف لنا أن نختار بين ما تُعدّ تحليلات مميزة ينبغي لها التنافس لجذب إنتباه الأفراد الذين يُحتمل نجاحهم في التعايش مع حالة التوتر القائمة بين التشابه بوصفه حقوق إنسان والأختلافات بوصفها نسبية؟ والأهم احساسنا ان أي نظام فلسفي يسعى إلى حل - أو توضيح - مشكلة النسبية وحقوق الإنسان على نحو قاطع لن يكون كاملاً بالضرورة؛ إذ يمكن، بدرجة عالية من الثبات والتساوق المنطقي الكامل، إستخلاص المزيد من الفئات الثانوية من فكرة النسبية أو إعادة ترتيب العلاقة التحليلية بين جوانب النسبية المتعددة. ومن يعلم، قد تكون هذه الفئات الثانوية هي الفئات المهمة التي سيؤدي إكتشافها إلى احراز نجاح حقيقي؟

وأعتقد ان حديثنا هذا - في مجمله - يعني ضرورة إعادة النظر بالدور الذي يضطلع به الفلسفي في سجلات النسبية وحقوق الإنسان (وضمن السجلات المعنية بالحقوق على نحوٍ عامٍ)، والبدء في مراجعة السبب في شغلها هذا الموقع وتفضيلها [على المقاربات الأخرى]. غير ان ذلك لا يعني أنه ليس ثمة مكان للتحليل المفاهيمي التقليدي ضمن ذلك النوع من أنثروبولوجيا حقوق الإنسان الذي أفكر به. وحتى لو كان الأمر كذلك، ينبغي للشكل الذي سيتخذه هذا التحليل أن يكون مختلفاً، إذ لا يمكن لهذا التحليل ان يكون محض نسخة أخرى من ذلك النوع من التعليقات الديكارتية التي هيمنت على الحقل الفلسفي لمدة طويلة. وفي واقع الأمر، أود التأكيد على ضرورة تبني استراتيجية مختلفة تماماً. إذ ينبغي تبسيط النسبية وحقوق الإنسان مفاهيمياً، وهو ما حاول القيام به في مباحث الفصل السابقة. والسبب في ذلك هو الأفكار الجوهرية الكامنة في قلب كل من منظومة حقوق الإنسان والتيارات التي ترفض فكرة حقوق الإنسان (بصرف النظر عن إمكانية وصفها بالنسبية أم لا)، وهذا هو تحديداً المستوى الذي ينبغي البحث فيه عن نقاط الإتفاق، والأختلاف، والتوافق.

وعلى الرغم من حتمية إشغال المعنيين بهذا الموضوع في السجلات المعنية بتحديد ماهية هذه الأفكار الأساسية، أو معناها في الممارسات الثقافية، والقانونية، والمؤسسية المختلفة، يُنظر إلى التركيز على تفسيرات مبسطة قصدياً كهذه لحقوق الإنسان والنسبية بمثابة إنتقالة مهمة أخرى، والسبب في ذلك لا يعود، ببساطة، إلى مجرد تمثيلها اعترافاً من جانب القنافل أن المعرفة الأكبر، في الأقل في هذا المجال، لا تنشأ عبر أنظمة تحليلية أكثر اكتمالاً - ومعقدة. كما يدل ذلك على نجاح المشكلة في جذب إنتباه حلقة أوسع من الأفراد والمؤسسات، حلقة تتجاوز دائرة الكوادر البحثية المحدودة. وعملية التوسع هذه التي تحققت بفضل تبسيط النقاشات تعني ان الجاذبية الحدسية للخصوصية الثقافية، أو الأبعاد العاطفية (غير العقلانية) للعالمية، فضلاً عن غيرها من الموضوعات التي لم تنل ما تستحقه من تقدير واهتمام، قد أكتسبت فجأة أهمية ومكانة متناميتين.

عن الأزياء، من النوع الأكاديمي والأنواع الأخرى:

في مقالاتها عن ما اصطلحت على تسميته بحركة ((رقاص الساعة)) الذي ينحرك جيئةً وذهاباً بين العالمية والرمزية، طرحت ماري- بيندكت دمبور (Marie- Benedicte Dembour) فكرة لم يسبق أن طرحها - على حد علمي - أحد، وهي فكرة سأحاول تطويرها في هذا المبحث بالنظر لما تنطوي عليه من مضامين مهمة لا بالنسبة للمقاربة البديلة للنسبية وحقوق الإنسان، بل لأنثروبولوجيا حقوق الإنسان عموماً. ففي معرض مناقشتها للدفاع آلفن هاتش (Elvin Hatch) المتناقض بالنيابة عن ((الجانب الصالح من النسبية)) الذي كتبه في 1997، أنتقدت دمبور بقسوة ما وصفته بـ ((ظاهرة الهامش العاشر))؛ أو حقيقة نفي مشكلات النسبية واقصاؤها على نحو مُنفر إلى الهوامش. ولتبرير انتقادها هذه، أوردت دمبور أحد الأمثلة عن كتاب ألفه ((أحد المؤلفين القانونيين البارزين الذي على الرغم من وقوعه في ثمانية صفحة وتناول العديد من موضوعات حقوق الإنسان المهمة)) لم يتضمن سوى إشارة واحدة فحسب إلى النسبية؛ إشارة ألحقت بهامش مؤلف من (سبعة أسطر فقط) بذريعة أن موضوعاً بهذا العمق والأهمية يقع خارج نطاق الكتاب. ثم أردفت دمبور مبينة ((بفضل هذا الإقرار، يبدو أن الكتاب قد تم تأليفه كما لو أن عالمية مفردات حقوق الإنسان التي أعاد هذا المؤلف تقديمها لا تطرح أي من القضايا والإشكاليات المتوقعة. وهذا يبدو متناقضاً مع الموقف السائد في الحقل)) (2001: 73-74). وبإستثناء مجموعات صغيرة من المعاندين - ذكرت دمبور الأنثروبولوجيين من ضمنهم - الذين يلتقون من آن لآخر لمناقشة موضوع النسبية [النادرة]، ((تتصرف أجزاء العالم الأخرى [كما لو أنها تستطيع] تجاهل هذه القضية الجوهرية. ولكنها لا تستطيع)) (74).

وما أود قوله هنا أن حظوظ النسبية، الثقافية منها وغير الثقافية، ضمن نظرية حقوق الإنسان وممارساتها ترتبط بتقلبات السياسات الثقافية والأكاديمية على نحو أكبر من ارتباطها بالمعارف والمعلومات التي حصلنا عليها بشأن النسبية نفسها. كيف يمكن، إذن، تفسير ((ظاهرة الهامش العاشر))، أو تفسير الطريقة التي أعتمدت للتعامل مع النسبية على نحو تهكمي، أو تجاهلها، أو ربما نفيها إلى مائة

السجلات الأكاديمية؟ ويعتقد العديد من الباحثين المختصين أن النسبية لم تكن قط فكرة أو مفهوماً يجري أما تجاهله أو تأكيد أهميته؛ بل أنه يمثل إحدى الوسائل التي أستخدمت في خوض الحروب الأخرى. وقد اعتمدت الاستجابة للنسبية على القضايا الأعم التي تعمل في خدمتها، أو أحياناً الإضرار بها، وتراوح هذه القضايا من النضال ضد الحركة التطورية الأحادية التوجه وعلم تحسين النسل في مرحلة ما بعد الحرب، إلى الحملات الدولية الأخيرة لمنع الثقافة بوصفها قومية من التحول إلى أداة قاتلة مرةً أخرى، وحيث لا تمثل النسبية سوى ستارة خفيفة يقبع قلب الظلام خلفها وفي الحالتين كليهما، تمثل النسبية ما أصطلحت عالمة الأنثروبولوجي شيري أورتر (Sherry Ortner) (1973) على تسميته بـ ((الرمز الرئيس الموجز)): وعاء خطابي غامض تُصب فيه كافة أنواع المعاني والمصالح. غير أن التحول نحو - أو ضد - النسبية في كل لحظة من هذه اللحظات لم يفعل شيئاً لجهة معالجة المشكلات الجوهرية من مثل مشكلة التوتر القائم بين الجاذبية المندفعة نحو المركز للتشابه البشري الجوهري وقوة الاختلاف البشري الجوهري الطارد عن المركز.

ولكن، إذا كانت دمبور وأنا على صواب، وإذا حافظت النسبية "الحقيقية" على موقعها بوصفها "قضية أساسية" - وفي واقع الأمر، أساسية للغاية بحيث يُرجح ظهورها في أماكن لا نتوقعها قط؛ وذكرت دمبور بهذا الخصوص محكمة حقوق الإنسان الأوروبية (2001: 74) - إذن ينبغي القيام بشيء ما لنقلها من نطاق الرمزي حتى تتمكن الرمزية - مرةً أخرى أو ربما لأول مرة - من التبدل على المشكلات الرئيسة الكامنة في قلب مشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب. ولضمان حدوث ذلك، يمكن السماح للنسبية بالتأرجح قوةً وضعفاً لجهة موقعها على وفق التقلبات الأكاديمية والسياسية. وفي واقع الأمر، لا تحتل النسبية سوى موقعاً هامشياً في الاشتغالات الأكاديمية في ظل التركيز المتواصل على معنى الثقافة، وشبح الأمبريالية الدائم، والعرقية، واللاتوازن في السلطة ضمن النظام الدولي. وفي تلك اللحظة تحديداً حينما يستمر الأكاديميون في إصرارهم على الموقع الهامشي الذي تشغله مشكلة النسبية مقارنةً بالقضايا الحقيقية، وعلى كونها مسألة

سخرفة منطقياً أو قديمة عفى عليها الزمن، يحق لنا التأكيد على محورية هذه المشكلة، وأرتباطها الوثيق بالحاضر، وانطوائها على تحديات فكرية عدة؛ ولهذا، فهي بأمس الحاجة إلى عناية عددٍ أكبر من الأصوات الناقدة.

هوامش الفصل الثالث

1. نُشر كتاب (هزعة العقل) أولاً في فرنسا في 1987. وبغية الإطلاع على ترجمة فكرية موجزة وقيمة لحياة فنكيلكروت، يُنظر المقدمة لترجمة جوديث فريدلاندر (1995). ومثلما بيّنت فريدلاندر في كتابها (فيلنا على ضفاف السين: المفكرون اليهود في فرنسا منذ 1968) (1990)، تنبثق هجومات فنكيلكروت على النسبية في أغلبها إلى كونه يهودياً في الوقت الذي كان فيه خطاب النخبة اليسارية المناهضة للكلونيالية ضد إسرائيل يتحول شيئاً فشيئاً - من وجهة نظر فنكيلكروت- إلى خطاب أكثر عمومية (وإذاءً) ومناهضاً للسامية.
2. يوظف فنكيلكروت هنا، لأغراضه الخاصة، ما يصفه بـ"الصرخة ضد الفن والفكر التي كان الشعبويون الروس أول من أطلقها في القرن التاسع عشر" (112). غير ان جذور هذه الصرخة تعود إلى الكاتب الروسي فيودور ميخايلوفيتش دستوفسكي، ويلاحظ الطابع التهكمي والساحر في استعمال فنكيلكروت لهذه المفردة. تذكر إحدى شخصيات دستوفسكي أمراً شبيهاً بهذا في سياق من السخرية اللاذعة التي وظفها للحديث عن الحركة العدمية التي طبعت بطابعها روسيا في أواسط القرن التاسع عشر (حدث ذلك في قصة نُشرت في مجلة دستوفسكي "ابوكا" في 1864). وهكذا، وعوضاً عن ان تكون صرخة ضد "الأدب العالمي" أو "الثقافة العالمية"، قارنت الشخصية في الاقتباس الأصلي بين عمل الشاعر الروسي الرائد ألكسندر يوشكين وزوجين من الأحذية عالية الساق. ومن الأهمية بمكان، في ما يتصل بالهدف من إيراد الاقتباس - وهو الهجوم على العدميين، أن نوضح انهم لم يكونوا "شعبيين" أو حتى "قوميين" (كانت فكرة "الأمة" الروسية في مراحل نشوئها الأولى في ذلك الوقت، يُنظر هوبسبوم 1987) - مثلما كان دعاة السلافية المحافظين، وهم حركة معاصرة أخرى نشطت في تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ روسيا - بل أنهم أستمّدوا مصادر إلهامهم النظرية والسياسية من الليبرالية الغربية وكذلك من جيل آبائهم على الرغم من توصلهم إلى إستنتاجات مختلفة جذرياً.

3. بمعنى، إذا كان بالإمكان ترجمة مفردة "هوبي" (Hopi) إلى "الشعب"، فإن السبب في ذلك لا يعود إلى وضع هذه المجموعة من الأمريكيين المحليين (الأصليين) هويتهم ضمن فئة عالمية تحتوي على البشر جميعاً، الهوبي منهم وغير الهوبي، بل لأنهم يفعلون شيئاً مختلفاً تماماً: أي أنهم يُعرفون أنفسهم بوصفهم نوعاً يختلف اختلافاً جذرياً عن كافة الكائنات الأخرى التي قد تشترك معهم في بعض الخصائص. وهنا يبرز سؤال مختلف، ولكنه على قدر عالٍ من الأهمية هو "هل يُسهم تعريف الهوبيين لأنفسهم على هذا النحو في خلق تراتبية وجود هرمية يحتل الهوبيون فيها القمة أو موقعاً قريباً منها؟"
4. هذا السؤال البلاغي ليس بالغرابة التي يبدو عليها، إذ كتب يوهانس فايين (Johannes Fabien) (1983) كتاباً كاملاً تناول فيه الأساليب التي أعتمدها مشروع التحديث الغربي في إنكار "التكافؤ" أو ميزة التعايش في الزمان والمكان نفسيهما على الآخر (وهي فئة تتضمن الهوبي والآراباهو التي ذكرها دونلي فضلاً عن الرونا في بوليفيا).
5. بالإستناد إلى الفصل الثاني، أتفق تماماً مع ملاحظة دونلي بشأن "فشل الأنثروبولوجيين الدائم في تطعيم سجل النسبية وحقوق الإنسان العالمية بنقودات أكثر ثراءً وتعمقاً" (2003: 87). وعلى الرغم من ذلك، مازال اللبس قائماً في السجلات التاريخية بشأن الدور الذي لعبه بيان بشأن حقوق الإنسان عام 1947 في دفع الأنثروبولوجيين إلى إقصاء أنفسهم على نحو جماعي من عملية تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارستها في السنوات التي تلت الحرب العالمية/الثانية مباشرة، أو في أقصى الطرف الآخر، هل وقع الأنثروبولوجيون ضحايا للحملة شبه الرسمية التي شنّها محامون دوليون بارزون لحرماتهم من المشاركة على نحو رئيس بسبب شيوع الاعتقاد حول إلزام علم الأنثروبولوجي، المُدمر في جوهره، بالخصوصية، والنسبية، وبالطبع، بالثقافة. والأهم من ذلك، وإذا كنا أنا ودونلي محقين في ما يتصل بقولنا أن الأنثروبولوجيين لم يضطلعوا بدور رئيس في تطوير حقوق الإنسان - بصرف النظر عن الأسباب، فإننا قطعاً نختلف لجهة طبيعة فهمنا لمضامين الغياب.

6. طبقاً لأيرنستو لا كلاو (Ernesto Laclau) "يمثل الدال الأجوف، على وجه الدقة، دالاً بلا مدلول" (1996: 36)، ويمكن القول فيما يتصل باستعمالات "النسبية" على نحو أكثر دقةً وتحديدًا ان الدال الأجوف هو "شيء ما يُشير، من داخل عملية الإبراز الدلالي نفسها، إلى الحضور الخطابى لنواحي القصور خاصته" (36).
7. أقول "يقترح" لأن سيرو رسمَ حداً فاصلاً بين أفهومات النسبية المفاهيمية والتاريخية، وليس من الواضح هل كان القصد من قوله "نقطة الانطلاق" ارتباط النسبية الاستمولوجية بنسبية وصفية قوية من الناحيتين التاريخية أو المفاهيمية (أو ربما كليهما).
8. وهي النسبية الأخلاقية الوصفية، والنسبية الأخلاقية المعيارية، والنسبية الميتأخلاقية، والنسبية الميتاتقويمية (بفر 1990). لاحظ أن "الثقافة"، بالنسبة لبفر، لا تمثل أساساً مفاهيمياً لأي من أنواع النسبية الأربعة، بل أنه أصر، على نحو أكبر من دوندز رنتلن وسيرو، على جعل "الأخلاق" مركز العجلة التحليلية التي تدور حولها تنويعات النسبية.
9. كما يبين دونلي "يضع الاعلان العالمي، عموماً، الأخلاق في مستوى ما سأطلق عليه المفهوم، وهو مقولة مجردة عامة ذات قيمة موجهة" (2003: 94).
10. سأعود لمناقشة التنويعات الخاصة بهذه المقاربة ما بين الثقافية لحقوق الإنسان - التي تسعى إلى تحديد جوهر حقوق الإنسان الغربية ضمن التقاليد النصية والطقوسية لأديان العالم المختلفة والثقافات اللاغربية في الفصل الرابع.
11. مثال على ذلك، ظهرت مقاربة دونلي في إحدى دراساته التي قُدمت إلى وزارة الخارجية الأمريكية بغية تسليط الضوء على الموقف الأمريكي الرسمي حيال خطاب حقوق الإنسان الموجه إلى الجمهور الخارجي. تُنظر مقالته "ما حقوق الإنسان؟" في الموقع الإلكتروني

(<http://usinfo.state.gov/products/pubs/hrintro/Donnelly.htm>)

وتلت مراجعته النقدية لحقوق الإنسان مقتطفاً من خطاب القاه الرئيس الأمريكي السابق جيمي كارتر في 1978 بشأن حقوق الإنسان على هامش الذكرى الثلاثين لإعلان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ومما تجدر الإشارة له إشادة وزارة الخارجية الأمريكية الحالية (في عام 2008) بهذا الخطاب تحديداً - لا الخطابات الأخرى التي ألقاها الرؤساء الجمهوريون اللاحقون - بغية إثبات تمثيل "الاهتمام بحقوق الإنسان عنصراً أساسياً في سياسة الولايات المتحدة الخارجية" (كارتر 1978)

12. مثلما أوضحت "النظرية السياسية والعلاقات الدولية هما المجالان اللذان أهتم بدراستهما. وممكن قوتي هو التحليل المفاهيمي. وأعتقد أن الوضوح المفاهيمي الذي أسعى لتحقيقه... ينطوي على قيمة فكرية وسياسية كبيرة" (2003: 87).

13. يبدو واضحاً عدم إمكانية الإستمرار في مناقشة هذا الموضوع في هذا الموقع، ولكن من الأهمية بمكان تذكير أنفسنا بإمكانية العثور على جوهر الاستمولوجيا الغربية الحديثة في قواعد المنهج الديكارتي الصارمة الأربعة، وهي "تقسيم المشكلة إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء" ثم إعادة تجميعها "بدءاً من الأبسط والأسهل لمعرفة الأشياء... ثم الانتقال تدريجياً إلى الأشياء الأكثر تعقيداً" (خطاب عن المنهج، الجزء الثاني). وكان ديكارت، ببساطة، يعتمد مقارنة للمعرفة أعتاد "علماء الهندسة على استعمالها على نطاق واسع للتوصل إلى براهينهم الأكثر صعوبة ثم عمل على توسيعها لتشمل كل شيء يمكن للكائنات العاقلة معرفته. وهذه "السلاسل الطويلة من التعليل المنطقي" تمثل - وينبغي لها لكي تُعدّ صالحة - سلسلاً مفاهيمية بالكامل.

14. لقد أستعنت بالظاهرة هنا بوصفها وسيلة مناسبة لمناقشة وتبسيط الضوء على الخبرة البشرية الذاتية عن الأشياء التي تقع خارج نطاق العقلاني أو المادي، وأنا أدرك أن استعمال هذه المفردة هنا ليس استعمالاً تقليدياً ويرجح أن لا يحظى بالقبول في أوساط الفلاسفة المختصين. وسيلاحظ القارئ في مواقع مختلفة من الكتاب الحالي، أجد استعمال هذه المفردة مفيداً لتأكيد أهمية

المواجهات الفعلية مع حقوق الإنسان في الحياء اليومية بجوانبها وتفاصيلها كافة.

15. شددت على مفردة "الظاهري" كوسيلة لتذكير القارئ المحتمل لهذا الكتاب ان عدداً كبيراً من الأشخاص في العالم يفهمون جوهر الجسد نفسه على وفق أنظمة معتقدات غير متوافقة مع الطريقة التي يفهم بها الجسد في علم الوراثة والأحياء الغربيين.

16. يُنظر باكسي للإطلاع على المزيد بشأن دور المعاناة ضمن خطاب حقوق الإنسان (2002، 17-18).

17. من الأهمية بمكان التأكيد على تمثيل ما قام به كل من كاوان ودمبور وولسن في المجلد الذي أصدره عام 2001 في مجال أرخنة عددٍ من القضايا المقترنة بكل من الثقافة والنسبية ووضعها في سياق ما نقطة تحول حقيقية بالنسبة لدراسات حقوق الإنسان متمازجة المعارف ودليلاً على نجاح علم أنثروبولوجيا الحقوق في الابتكار وتقديم إسهامات مميزة.

الفصل الرابع

الثقافة في منتصف الطريق حقوق الإنسان تدخل عبر الباب الخلفي

عندما قرر المخرج الفرنسي نيكو جاكوبليه تقديم مسرحيته المقتبسة من فيلم "العشاق" لزميله لويس مال على خشبة مسرح ثيتر كوننتنل في مدينة كلفلاند هايتس في ولاية أوهايو، كان واثقاً من أنه بعمله هذا إنما يقدم خدمة إلى السكان المقيمين في ضواحي الولاية الشرقية، ولم يدر بخلده أبداً ذلك السيل الهادر من الانتقادات والتهم التي وجهت له على أثر عرض المسرحية. قبل ذلك بعامين، في 1957 تحديداً، عرض المسرح نفسه فلم "وخلق الله المرأة" الذي دشت فيه النجمة الفرنسية بريجيت باردو مسيرتها السينمائية الحافلة. وكما هو معروف فقد أثار الفلم ضجة كبيرة في أوساط الرأي العام آنذاك بالنظر إلى احتوائه على العديد من مشاهد الاثارة الفاضحة، ولاسيما ما بات يُعرف بمشهد الطاولة الذي أسهمت رقصة باردو المبتهجة فيه في ترويع المجتمع الأمريكي ودغدغة مشاعر جيل كامل ما زال يقيم وزناً للأعراف والتقاليد الاجتماعية المحافظة في خمسينيات القرن العشرين. تمكن جاكوبليه وإدارة المسرح من الصمود بوجه العاصفة، وعلى أي حال، يخال لي إن هذه الحادثة قد دفعت المخرج الفرنسي إلى التساؤل عن السبب الذي يجعل مدينة غرينوج المركز الوحيد للحركة الطليعية، ويضطر السكان في الولاية إلى الاستسلام والرضا بعروض ميكي ماوس أو الحلقة الأخيرة من عرض ملتون بيرل. ولهذا السبب تحديداً، قرر جاكوبليه تكليف جين موريو بدلاً من آنيت فانسيلو، بإداء الدور الرئيس في المسرحية علّه يحظى برضا رواد المسرح الخائفين من كل ما يمس تقاليدهم الاجتماعية الراسخة.

وبالنظر إلى المشكلات التي لازمت عمله في أمريكا، قررت سلطات الولاية القاء القبض على جاكوبليه وتقديمه للمحاكمة بموجب أحد قوانين الولاية بتهمة "إخراجه وتقديمه عرضاً مسرحياً فاضحاً ومسيئاً للأخلاق". وبعد سلسلة من المداومات في محاكم الولاية المحلية ورفض السلطات القضائية كافة الالتماسات والطعون التي تقدم بها في رحلته الطويلة حتى بلوغه قاعة المحكمة العليا في

الولاية- التي لا يعرف اعضاؤها، على ما يبدو، شيئاً عن حركة الموجة الجديدة الفرنسية- قرر المدير الفني للمسرح التقدم بطلب نقل القضية إلى المحكمة العليا في الولايات المتحدة التي قرر اعضاؤها المتشحون بالسواد والمنقسمون في الآراء إلغاء الحكم الذي أصدرته المحكمة العليا في اوهايو بعد مشاهدتهم عرضاً خاصاً للفلم في قاعة المحكمة. وطبقاً للتعليق الذي أدلى به القاضي برنان: "لقد شاهدنا الفلم... وتوصلنا إلى قرار مفاده أنه ليس فاضحاً". (378 الولايات المتحدة، 184، 196، 1964).

وفيما يتصل بالقضية نفسها، عبرَ بوتر ستيوارت، في تصريحه الذي لم يتجاوز بضعة أسطر، عن تعاطفه مع أعضاء المحكمة الآخرين الذين تصدوا لمشكلة "محاولة تعريف ما لا يمكن، على الأرجح، تعريفه". وبكلمات أخرى، تعريف المقصود بالبذاءة، التي تمثل نوعاً من الكلام لم يحظ بحماية التعديل الأول في الدستور الأمريكي. في واقع الأمر، ليس أدل على صعوبة تعريف هذه المفردة من رفض ستيوارت نفسه تعريفها، واكتفائه بالقول "بمقدوري معرفة الفعل البذيء عندما أشاهده، وعليه، فالفلم السينمائي محل الخلاف ليس بذنباً" (197). وبمرور الوقت، اكتسب تعليق ستيوارت أهمية خاصة به وأضحى، بطريقة أو باخرى، ممثلاً للرأي القائل ان هناك العديد من جوانب الحياة وتفاصيلها المهمة التي لا يمكن فهمها أو الاحاطة بها على نحو كاف باعتماد عمليات التحليل، والتوصيف، والتعريف التقليدية. ولكنني أعتقد أن هذه الحكاية تنطوي على مضامين أخرى تتصل اتصالاً مباشراً وعلى نحوٍ يثير الاستغراب، بعددٍ من المشكلات الرئيسة التي تقع في قلب منظومة حقوق الإنسان المعاصرة.

وبصرف النظر عن مضامين القضية الواضحة التي تتصل بالتعديل الأول في الدستور الأمريكي، بالإمكان قراءة قضية جاكوبليه مقابل ولاية اوهايو بوصفها مثلاً على إحدى القضايا المتعلقة بحقوق الولاية، أو ربما بكلمات أوضح، بوصفها مثلاً يبين حالة التوتر القائمة بين النواميس الثقافية وما يبدو (ويتصرف) على نحو قريب الشبه بحقوق الإنسان - الحقوق الأساسية المكفولة لكافة المواطنين الأمريكيين بصرف النظر عن عوامل العرق والجنس والعمر أو الانتماء السياسي.

والسؤال الذي يملئ نفسه هو "هل ينبغي للمجتمعات المحلية تحمل ذلك النوع من الثقافة الذي تجده مقيتاً لأن "المجتمع بعامة" كما صرحت بذلك المحكمة العليا في الولاية، يتبنى منظوراً مختلفاً؟ الا يمثل هذا "المجتمع بعامة" رمزاً أو تلخيصاً لمجموعة من الأفراد أقل عدداً - وربما أعمق تأثيراً- مجموعة لا يمكن العثور عليها سوى في حصون النخبة الاقتصادية والاجتماعية في المنطقة الشمال شرقية؟ واليست الولايات المتحدة بما تتميز به مناطقها من تنوع وتعدد جديدة بان تجعل المحكمة العليا تعيد النظر في أسلوب اتخاذها للقرارات التي لا تعتمد على رأي "المجتمع" المختزل غالباً في بضعة أشخاص؛ والتي لا تتجاهل تطلعات المجتمع الأعم وطموحاته؟

خاضت المحكمة هذه المعركة في العديد من المجالات الاخرى، وكما في قضية جاكوبليه، فقد وقفت إلى جانب "المجتمع بعامة" وعدت نفسها ممثلة عنه أمام مجتمعات معينة سواء عاشت هذه المجتمعات في مناطق سيلما، أم البامام في كلفلاند هايتس. وبكلمات اخرى، لن يُسمح للمجتمعات المحلية - قانونياً في الأقل - بالوقوف في وجه التقدم صوب ادراك مجموعة الحقوق الأساسية التي كرسها الدستور الأمريكي على أرض الواقع، هذه الحقوق التي تعبر عن القيم التي ينبغي لأي شعب متحضر الاعتزاز والتمسك بها⁽¹⁾.

وهنا تحديداً يبرز الصدام القديم بين الخصوصية الثقافية والقيم العالمية - المتمثلة بالقيم الأمريكية في هذه الحالة - التي تقف بجانبها جيوش "العالمية" السائرة بزهو وخيلاء عبر البلاد تدعمها السلطة السياسية وقوة القانون (التي تتخذ شكل الأحكام الصادرة عن المحاكم وحتى الحرس الوطني إذا أقتضى الأمر)، وقوى الاقناع الأخلاقية الأكثر حصافة. وعلى الرغم من مناحي التشابه العديدة والموحية بين قرار محكمة وارن توسيع نطاق الحقوق الوطنية/القومية على حساب قيم المجتمعات المحلية والصراعات الأحدث بشأن العلاقة بين حقوق الإنسان العالمية والثقافة، ليست هذه هي المحاور التي أنوي الحديث عنها وتطويرها في هذا الفصل، بل أود الحديث عن ملاحظة ستوارت الدقيقة عن قضية جاكوبليه على وفق وجهة نظر مختلفة. إن السبب في نجاح "الثقافة" في احتلال الموقع نفسه لجهة تمثيلها موضوعاً محورياً -

وربما مشكلة في بعض الأحيان- في نظرية حقوق الإنسان وتطبيقاتها العملية، يعود، في جزء منه، إلى حقيقة جهل الكثير من الناس، كما في حالة البذاءة، بمعناها الدقيق على الرغم من إدراكهم وجودها في كافة جوانب الحياة البشرية. ومما يزيد الأمر صعوبة انطواء "الثقافة" على ثلاثة أبعاد مميزة في الأقل تتداخل فيما بينها بطريقة تجعل الثقافة شوكة دائمة في خاصرة حقوق الإنسان.

قبل كل شيء، هناك مشكلة تعريف الثقافة نفسها التي تنطوي على تعقيدات وجوانب عدة تتجاوز نطاق النقاشات المبسطة بشأن معناها. وتعكس هذه النقاشات عادةً أسلوباً سردياً مألوفاً وشديد التقليدية بحيث أضحي بمرور الوقت مظلة تحليلية مؤثرة. إذ تبدأ هذه النقاشات عادةً بجولة قصيرة في التاريخ الفكري للمفردة نفسها نتعرف فيها على أصولها المبكرة المختلفة التي يعود تاريخها إلى القرن التاسع عشر، وتحديدًا عبر مفردتين هما أما "Cultue" الانكليزية، وأما "Kultur" الالمانية أو كليهما. ومما يجدر الالتفات إليه محافظة المفردة الأنكليزية على اصولها اللاتينية (التي تعود بدورها إلى الفرنسية القديمة) والتي تعني العناية بالأرض أو زراعتها.

وبناءً على ذلك، عندما كتب ماثيو ارنولد في كتابه ذائع الصيت **الثقافة والفوضى** الذي يُعد بمثابة رسالته العلمية حول هذا الموضوع أن "رجال الثقافة العظماء هم أولئك الذين يرغبون في نقل أفضل معارف زمانهم وأفكاره من أحد طبقات المجتمع إلى الأخرى" (2006[1869]: 53)، فإنه كان حتماً يتحدث عن الثقافة بوصفها رُقياً فكرياً وفنياً وتجسيدا لرغبتهم في "أنسنة [الثقافة] لزيادة فاعليتها خارج حلقة المتعلمين والمثقفين". وقد ترسخ هذا المعنى وأضحى شائعاً في العالم الأنكلو-أمريكي في العصر الفكتوري، ومازال الكثيرون يعتمدونه لفهم "الثقافة" وتقسيماتها المختلفة إلى "ثقافة عالية"، و"ثقافة متدنية"، إلى آخره. وعلى الرغم من أن الهدف من **الثقافة والفوضى** هو الدفاع عن منافع الثقافة الأخلاقية لعامة الناس، لم يكن الأشخاص الذين يملكون الوقت والقدرة أو الرغبة على استحصا "معارف زمانهم وأفكاره الأفضل" يمثلون سوى نسبة صغيرة نسبياً من المجتمع. وهكذا، أصبحت الثقافة نخبوية ومبرجة اجتماعياً.

وخلافاً لمفردة "الثقافة" الانكليزية، تنطوي نظيرتها الالمانية على مجموعة مختلفة من المعاني والمضامين. وعلى الرغم من اشتراك المفردتين الانكليزية والالمانية في الجذر اللاتيني نفسه (وهو أمرٌ يمكن ملاحظته في عددٍ من الكلمات الالمانية المختلفة)، تنطوي مفردة "Kultur" الالمانية على نطاقٍ أوسع من الافكار والممارسات إلى حدٍ أضحت فيه هذه المفردة تمثل ما يُعرف بالوجدان الالمانى (Germanness)، أو في الأقل نسخة مثالية عنه، نسخة أخذت الدولة على عاتقها، وهذا ما ينبغي التنبيه له، صياغة ملاحظها والترويج لها. و"الثقافة" الالمانية، على وفق هذا المعنى، تعمل على استكمال أفكار الزمن الاخرى، من مثل النسخة الهيجلية لـ "روح الشعب" التي تؤكد على قراءة ما يُعرف بروح الشعب أو الثقافة التي تطورت عبر التاريخ (وهي عملية بالإمكان تدارسها علمياً وتفسيرها موضوعياً)⁽²⁾.

وهذه تحديداً هي فكرة الثقافة التي شكّلت الأساس للعلوم التي تطورت، لتسهم في تفسير كيفية بروز الجماعات البشرية، والسبب في اختلافها عن بعضها بعضاً، وكذلك كيفية ارتباطها ببعضها بعضاً ضمن الاطار التطوري الأوسع. ويُعدّ علم الأنثروبولوجيا، كما تبلور في الولايات المتحدة، المثال الأبرز الذي يبيّن الآلية التي اعتمدت في توظيف نسخة الثقافة هذه والتعامل معها منهجياً. وكان فرانز بواس "مؤسس الأنثروبولوجيا الأمريكية" الالمانى الأصل شديد التأثير - على غرار غالبية المفكرين في القرن التاسع عشر - بفلسفة هيغل التي تفسر السبب الذي يجعل الثقافة تحتل موقعاً محورياً في النظام الأكاديمي الذي أسهم في تأسيسه وتطويره⁽³⁾.

ويلاحظ تداخل هذه المفاهيم فيما بينها وتفاعلها، طبقاً للسرديات الكبرى المتوافرة، لتقديم تعريف أنثروبولوجي للثقافة عمل المختصون والمعنيون على تدريسه وتلقيه لآلاف الأشخاص في مئات من النصوص والكتب المنهجية، ثم عمل هؤلاء الأشخاص، بدورهم، على توظيف فهمهم للثقافة في آلاف من السياقات المختلفة حتى أضحت هذا الفهم حالياً هو المعنى السائد للثقافة في انحاء العالم كافة. وفي أدناه أحد المقولات النموذجية الشائعة لتعريف الثقافة كونها

"نظام من المعتقدات والقيم والعادات والسلوكيات والتأجيات المشتركة التي يستعملها أفراد المجتمع للتعامل مع عالمهم ومع بعضهم بعضاً، والتي تنقل من جيل إلى آخر بواسطة التعليم" (بيتس ويلوغ 1990، 7). وعلى الرغم من استمرار الفنانين ووسائل الاتصالات والاعلام الشعبية وآخرين غيرهم في استعمال "الثقافة" بمعناها الضيق، تُعدّ النسخة الأنثروبولوجية لهذه المفردة الأكثر شيوعاً في نطاق واسع من السياقات الإقليمية، واللغوية والسياقات الأخرى (وهي نسخة تشتمل بالضرورة على المفهوم الارنولدي - نسبة إلى ماثيو ارنولد).

غير ان انعطافات التاريخ الفكري وتحولاته تنطوي على العديد من المفارقات، ويخبرنا هذا التاريخ عن توجه سرد الثقافة الكبير في مسارات غير متوقعة ومُربكة. واعتمدت المقاربة الأنثروبولوجية للثقافة، في جزء منها، اسلوب ديمقراطية فهمنا لهذه المفردة. إذ قد يعيش الناس في نطاق واسع من الظروف ضمن أنواع مختلفة من التجمعات البشرية في انحاء العالم كافة، غير ان لكل واحد منهم ثقافته الخاصة، وكل فرد يولد في "نظام [محدد] من المعتقدات والقيم والتقاليد والسلوكيات والتأجيات".

وتشغل هذه الأنظمة مواقع شديدة التباين فيما بينها ضمن تحالفات سلطوية عالمية أوسع، ومازالت رُحى المعركة تدور - وهذا ما اكتشفه بواس وطلابه من بعده - لمنع الآخرين المتمثلين بالمسؤولين الإداريين الاستعماريين والكتاب الرحالة واعضاء الحملات التبشيرية الدينية من مقارنة هذه الأنظمة ببعضها بعضاً وإطلاق الاحكام المتعجلة والسلبية بشأن قيمتها النسبية. في مقابل ذلك، شهد التعريف الأنثروبولوجي للثقافة في هذه المرحلة تطورات عدة أسهمت في جعل هكذا مقارنات ضارة أكثر تعقيداً. وما يجدر الالتفات إليه ان التحول الرئيس في مقارنة الثقافة هذه لم يكن يتعلق بالتأكيد على اشتراك البشر جميعاً في المعتقدات والقيم والسلوكيات. الأهم من ذلك هي فكرة وجود هذه المعتقدات والممارسات معاً ضمن نظام محدد نُقل من جيل إلى آخر. وهذا تحديداً ما يجعل المقاربة الأنثروبولوجية الأمريكية للثقافة راديكالية؛ إذ لا تؤكد هذه المقاربة على الطريقة التي تختلف فيها جماعات بشرية محددة عن الجماعات الأخرى بقدر ما تؤكد على

النظام الخاص الذي تبرز منه التجمعات البشرية في تاريخها الطويل وتغير. مرور الوقت.

وعلى الرغم من تطور مفهوم الثقافة، في جزء منه، بوصفه نقداً لعلاقات الانتاج الاستعمارية السائدة المستندة إلى اطار مختلف للغاية لفهم، والأهم، إيجاد مسوغ يبرر خاصية التنوع البشري، أضحي واضحاً ان فكرة "الثقافة بوصفها نظاماً" نفسها تنطوي على الكثير من التعقيدات والتحديات. أولاً، عندما تكون الظروف السياسية مؤاتية (أو غير مؤاتية كما هو الحال في معظم الأحيان)، يستحيل منع الدول، ولاسيما جماعات المصلحة، والأطراف الاخرى من النظر إلى تنوع الثقافات بأسلوب تراتبي يسفر عادةً عن نتائج متوقعة (واحياناً مأساوية). والأهم - مرةً اخرى من وجهة نظر سرد الثقافة الكبير، ملاحظة العاملين في المؤسسات الأكاديمية ان مفهوم الثقافة لم يكن يؤد العمل الذي وُضِع، جزئياً، لإدائه، وهو توفير رواية بديلة للتنوع البشري، رواية لها القدرة على زعزعة علاقات السلطة العالمية القائمة. وبينما اكتسبت حركات النضال والكفاح ضد الدول الاستعمارية أهمية عظيمة في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، سرعان ما أدرك الأنثروبولوجيون - بعضهم في الأقل - عدم قدرة فكرة الثقافة على التكيف مع ما كانوا يأملون ان يسير صوب مستقبل واعد من التحولات العميقة في العلاقات البشرية في مستوى العالم. وهذا، ببساطة، يعني ان فكرة النظام الأساسية قد سارت في الاتجاه المعاكس؛ إذ كانت جامدة ومنعزلة ومتجهة نحو المركز، وبكلمات اخرى، مثلت هذه الفكرة كل شيء خلا الثورة.

وبالطبع، شهد العالم الكثير من الأحداث والأمور التي احاطت بـ "الثقافة"، وثمة حدثان محددان على قدر عال من الأهمية نود الافاضة في الحديث عنهما لصلتهما بدراستنا الحالية. يتعلق أحد هذين الحدثين بقرار بعض الأكاديميين، وبضمنهم الأنثروبولوجيين، التصدي لهذه المشكلات من طريق تطوير تعريف الثقافة على نحو مفارقي من خلال تطعيم مجموعة من الانحاء التي تجعله أقرب إلى اقتراناته الفكتورية بالفن، والأدب والنتاجات الفكرية، على الرغم من عدم ارتباط الجوانب الأخيرة بالنماذج الراقية المعروفة لهذه التعبيرات المميزة للخبرة

الإنسانية، بل بنظيراتها الوسط والمتدنية التي عمل حاملو راية الثقافة أمثال ارنولد على كبحها في القرن التاسع عشر.

وبالنظر إلى اقتران النسخة الأنثروبولوجية للثقافة، لأسباب تاريخية غالباً بأنظمة محددة من المعتقدات والقيم والسلوكيات المشتركة الموجودة في الطرف المستقبل من الامبريالية الغربية، كان من الضروري "للدراست الثقافية" ان تُعدّ في عواصم المدن الغربية الكبرى ومراكزها للتدليل على الطريقة التي تتداخل بوساطتها الثقافات (وبالتالي تمثيلاتها المتعددة) وتتعلق عبر الحدود السياسية والجغرافية واللغوية وغيرها من الحدود المعروفة الاخرى. وبرغم ذلك، ما زالت الثقافة لا تمثل، على نحو رئيس، سوى نظاماً أو شيئاً ما. صحيح ان نطاق تطبيقات الثقافة واستعمالاتها قد اتسع وتطور، ومواقعها قد تعدّدت لتشمل مجالس إدارات الشركات المساهمة الكبرى وزوايا شوارع ايست لندن، غير انها ما زالت أسماً ما لم يُعَدل بوساطة "البدائي".

حدث بعد ذلك بسنوات - طبقاً لما يوردهُ السرد الثقافي الرئيس - أن حل عام 1989 الحاسم والمحوري الذي أطلق قوى العولمة التي عملت بدورها في القضاء على الحدود التي لطالما كانت الأقرب إلى الهوية البشرية - وهذه ما نقصده بحدود الثقافة. وكما هو معروف، فقد أسفر ذلك عن بروز الثقافات المعولمة أو العبارة للقوميات، وربما تُعدّ الثقافات في الشتات التعبير الأسمى لها، أنها هذه الثقافات الهجينة أو الدينامية أساساً التي لم تعدّ مرتبطة بالأراض الإقليمية. ولم يتطلب الأمر سوى القيام بخطوة بسيطة لينتقل العالم من مرحلة بروز الثقافات العبارة للقوميات - وهي العملية التي تسارعت بحدة في تسعينيات القرن العشرين - إلى تلاشي الثقافات نفسها.

وهكذا أضحي السرد الانثروبولوجي التقليدي للثقافة نوعاً من أنواع المفارقة التاريخية المتجهة نحو المركز في عالم يتجه، بإطراد، نحو الأطراف. ولم تكن المشكلة تتصل بعدم قدرة المراكز على الصمود فحسب، بل بالدور الذي أضطلعت به العولمة في خلق عالم من المراكز الفعلية أو المحتملة. وبما ان المعنى الذي ينطوي عليه "المركز" لا يتحقق إلا في ضوء علاقته بنقاط الإحالة المقابلة الاخرى (أمثال

"الحواف" أو "الهوامش"، يتبع ذلك اختفاء المركز حال بروز هذه الحواف. والقول نفسه يصبح في حالة الثقافة. إذ برز المفهوم بوصفه وسيلة لتفسير الأنظمة المختلفة الكثيرة التي يسعى أفراد الجنس البشري فيها إلى الحصول على الهوية والمعنى الجماعيين. غير أن العولمة كانت ماضية في خلق نظام واحد ينطوي على تنوعات مختلفة عدة، ولكنه يبقى مع ذلك نظاماً ثقافياً عالمياً (global). وعليه، وإذا قُدر "للتقافة" أن تحتفظ بمعنى ما، بصرف النظر عن طبيعته، طبقاً لما يورده السرد الرئيس، فإن هذا المعنى سيبدو بمثابة وسيلة لوصف السيورورات المتعددة التي تذوب بوساطتها الثقافات حول العالم في ثقافة عابرة للقوميات ابتداعية (هرطقة) واحدة، وبكلمات أخرى، معنى ممثل لشبكة متداخلة تعمل على إعادة تشكيل الطريقة التي يمكن بوساطتها فهم ما يجري في العالم؛ أي أن الثقافة غدت فعلاً (Verb).

من جانبهم، يرى العديد من الأنثروبولوجيين في هذه السجلات الفكرية أمراً مرهقاً ومربكاً. فترك فكرة الثقافة على حالها أو تركها تتلاشى أفضل من محاولة ليها وتوسيع مداها إلى حدٍ تفقد فيه أي قيمة تفسيرية كانت تتمتع بها أو يضطر معه الأشخاص الذين يستعملونها إلى اللجوء إلى اشارات وعبارات اضافية من مثل: حسناً، أنا لا أتحدث عن "الثقافة" في نفسها، ولكني استعمل هذه المفردة لتوضيح مقصدي أو لأن الآخرين مازالوا مصرين على ايرادها في احاديثهم، أو، ربما، لأهمية استعمالها في الحديث عن طبيعة التغيرات الحقيقية التي عصفت بالعالم في مطلع القرن العشرين والتي تستهلك الكثير من الوقت.

أسهمت هذه السجلات، في نهاية المطاف، في جذب المزيد من المعنيين إلى دائرة الاشتغال الأنثروبولوجي بالثقافة، وهذا ما تجلّى واضحاً في الظهور المفاجيء لعلامتي الاقتباس " " في كل مرة ترد فيها مفردة الثقافة. وهكذا، أضحي مفهوم الثقافة نفسه محل خلافٍ عميق وتعرض لحمولات هجوم ونقد متباينة في شدتها وأصبح محوراً لعناية الباحثين العاملين في طيف واسع من الأنظمة والحقول المعرفية. وعلى الرغم من هذا الحضور الطاعغي لعلامتي الاقتباس، مازال المحال (refernt)، أو الشيء الذي نعنيه بالثقافة يبدو قريب الشبه بأنظمة القيم والمعتقدات القديمة التي

عُدَّت لتعكس الحقائق السياسية والاقتصادية والايديولوجية الحالية. ويبدو أن جل ما تود علامتي الاقتباس هاتين قوله هو ان الأنثروبولوجيين لا يمكن ان يكونوا جادين في ما يفعلونه. فهل يعتقدون حقاً ان الثقافات جميعاً في طريقها إلى التلاشي لا في اجزاء محددة من العالم حيث تتسم الرواسب الثقافية بكونها غير واضحة المعالم، بل في العالم أجمع؟ أذن، كيف يفسرون حقيقة ان الهوية الجماعية في حقبة ما بعد الحرب الباردة التي تشكلت بصيغ حصرية - ثقافية تحديداً- قد أصبحت أكثر، لا أقل، دينامية؟ وإذا افترضنا تخلي الأنثروبولوجيين - حاملو راية الثقافة الذين يتماهون مع المهمشين والمقصيين والذين يفعلون ما بوسعهم ليكونوا أدوات لتمثيلهم ونقل آرائهم - عن الثقافة، من سيتحدث بالنيابة عنها، وبالتالي عنهم؟

وعلى الرغم من هذه السجلات البلاغية والدلالية، أصر الأنثروبولوجيون على المضي قدماً ليسهموا بذلك في خلق نوع جديد من الحقل المعرفية الذي أتخذ محوراً له "تشكيلات المعاني والممارسات بين ذاتانية المائعة" التي تنتشر عبر الحدود القومية وتحاول تجنب فظائع "الاختزالية المغلوطة" التي اشارت لها بريس في مقالاتها التي تحدثنا عنها في الفصل الثالث. وتمخض هذا الاهتمام التنامي بهذا الحقل، من جملة ما تمخض عنه، عن عدد من السجلات المفارقة مثل السجل بين دونلي وبريس الذي اضطرب فيه عالم السياسة، الذي تكمن قوته في "تحليلاته المفاهيمية"، إلى حمل راية الثقافة. وكما قال دونلي: "ثمة اختلافات لا يمكن إنكارها بين، مثلاً، طوكيو وطهران وتكساس، وبالتالي بين "الثقافات" التي تمثلها هذه المدن" (2003: 88) - ناهيك عن الاختلافات بين مدن أمثال لاس فيغاس ولهاسا ولزبون.

وبناءً على ذلك، أضحت أفهومات الثقافة واستعمالاتها في ذاتها "معقدة ومتنوعة، ومتعددة المستويات، والأهم، محل جدل عميق" (دونلي 2003: 86)، والمضامين التي تنطوي عليها هذه المقولة هي ما أنوي الحديث عنه في ما تبقى من صفحات الفصل الحالي. ولكني أود تذكيركم بالأبعاد الثلاثة المميزة التي تنطوي عليها مشكلة الثقافة والتي تتصل اتصالاً مباشراً بحقوق الإنسان. وعلى الرغم من ان البعد الثاني لا يقل أهمية عن نظيره الأول، يمكن القول بإمكانية الحديث عنه ووصفه بعجالة. فحتى لو افترضنا إمكانية التوصل إلى مقارنة أو تعريف محدد

للثقافة، سنجد أنفسنا في مواجهة سؤال تجريبي (أمريقي) ينبغي الإجابة عنه: كيف نحدد العناصر المتضمنة في هذه المقاربة أو التعريف في ظل التوسع المتواصل في هذا التعريف وطبيعته المائعة والمتنافذة والمثيرة للجدل. وهذه المشكلة تغدو أكثر تعقيداً كلما أبتعدنا عن المفاهيم التقليدية للثقافة، بحيث يغدو من المستحيل ربط الثقافة بأي شيء ملموس وحقيقي. بما يكفي لدراساتها تجريبياً أو فهمها على نحو يتجاوز نطاق التخيل التحليلي نفسه في اللحظة نفسها التي نصل فيها إلى تشكيلات أثنية عابرة للقوميات دائمة التبلور ومائعة ومتنازع عليها. وهذا ربما يفسر السبب في تمكن مفهوم الثقافة من الحفاظ على مكانته على الرغم من الرغبات الجادة في تحديده والاتفاق عليه.

ويبدو ان الباحثين أمثال دونلي الذين يشعرون بالتعاطف مع النقودات الأنثروبولوجية الأحدث للثقافة مازالوا مترددين، على نحوٍ يمكن تفهمه، في تقديم تصانيفهم الثقافية الراسخة سواء أكان الغرض من ذلك مقارنتها بتلك التي يقترحها قانون حقوق الإنسان الدولي أم بالفئات الشائعة الأخرى. وأدى ذلك، بلا شك، إلى شعور المعنيين بالعجز عن تحديد "ما الذي تعنيه الثقافة في سياقات مختلفة، وما الذي تتكون منه ثقافات محددة، بصرف النظر عن طبيعة تعريفها؟" وهذا البعد الثاني لمشكلة الثقافة يبدو أكثر وضوحاً في خارج المؤسسات الأكاديمية.

لنأخذ في سبيل المثال الدراسة النقدية التي كتبها المؤرخ مايكل كازن (2006) عن ترجمة حياة رجل الدين والمصلح الاجتماعي والخطيب هنري وارد بيجر التي امتدح فيها مؤلفة الكتاب "لمعرفتها العميقة بثقافة القرن التاسع عشر وسياساته". وفي دراسته التي استند فيها إلى اقتباس من الكتاب الأصلي، تحدث كازن عن تأثير بيجر في "الثقافة الأمريكية". وبرغم ذلك، وفي مقطع آخر في الدراسة نفسها، أنتقد كازن "ترحيب [بيجر] واحتضانه لثقافة الاستهلاك الجماهيرية الجديدة".

وهنا تحديداً يظهر لنا النطاق الكامل للثقافات المحتملة، وبضمنها تلك التي لم تعلن عن حضورها بعد، وجميعها تُستعمل كما لو أنها متبادلة على نحوٍ لا يثير

المشكلات. فهناك مجوزتنا نسخة المقاربة الفكتورية الأكثر تحديداً للثقافة (والمقصود بذلك "الثقافة والسياسة"، على الرغم من عدم وضوح مستوى الفن والأدب والنتاج الفكري المتضمن في هاتين المفردتين)؛ وهناك أيضاً مفهوم الـ "Kultur" كما تطور ضمن علم الأنثروبولوجي (ولاسيما الأمريكي، وبكلمات أخرى "الثقافة الأمريكية التي تشتمل على السياسة)؛ وأخيراً، ثمة نوع ثالث من الثقافة وهو الأكثر محدودية أو النوع الذي يُعرف انواع محددة من الممارسات الاجتماعية سريعة الزوال أمثال ثقافة الاستهلاك الجماهيرية الجديدة. وعلى الرغم من عدم قدرة تداخل الثقافات هذا على الصمود بوجه حتى أكثر التحليلات النقدية عجالة، فإن الشيء الغريب هو قدرتنا على قراءة هذه الدراسة وبطريقة ما معرفة ما يقصده كازن حتى لو لم يستطع هو توضيحه. ومرة أخرى أعود إلى النقطة التي بدأت حديثي منها: على الرغم من ان كازن - وعلى الأرجح قراءه كذلك - غير قادرين على ما يبدو على تعريف الثقافة بأسلوبٍ متساوق، فإنه قادر على معرفتها عندما يراها.

ويتسم البعد الثالث لمشكلة الثقافة الذي يتصل بحقوق الإنسان بكونه أكثر تعقيداً، ولهذا سأحاول الإيجاز في وصفه في هذه المرحلة. والبعد الذي أتحدث عنه هنا هو المشروعية أو ربما الأخلاق. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: من يتحدث باسم الثقافة؟ في واقع الأمر، يجسد هذا السؤال البلاغي كل من الجوانب الوصفية والمعيارية للمشكلة - من يتحدث باسم الثقافة ومن ينبغي له التحدث باسمها؟ وكما سنلاحظ، لطالما قضت هذه المشكلة مضاجع المعنيين بحقوق الإنسان بطرائق لا يمكن توقعها ولاسيما في ضوء اكتظاظ حقل الخطاب بعدد كبير من المفاهيم المتضادة لما نقصده بالثقافة مفاهيمياً، والأهم، كيف تتصادم القيم، على فرض كونها مشتقة من ثقافات معينة، أو لا تتصادم مع تلك القيم المُجسدة في الرموز الرئيسة لحقوق الإنسان أمثال الإعلان العالمي⁽⁴⁾. وعندما يؤكد قادة حركة أئنية - سياسية ما أن المؤسسات الدولية تشن حملة هجوم على ثقافتهم، ثم يعضون في وصف أوجه هذه الثقافة المعرضة للهجوم بأدق التفاصيل، ربما يتساءل البعض "هل هم - أي القادة - مخطئون في مستوى ما أم لا؟"

وقد يندفع الباحث الكوزمبيتالي في حقوق الإنسان، في معرض رغبته بالرد على هذا التأكيد على الثقافة - نحو الإدلاء بالتصريح الآتي: ان ما تصفه وتحدث عنه غير موجود، ولا يمكن له أن يوجد، ليس في عام 2009 لأن ما تصفه هو ثقافة مُقَيَّدة وجامدة ومعزولة ومحافضة؛ وأنظمة المعتقدات والقيم والسلوكيات من هذا النوع في طريقها إلى الانقراض. وهذا يعني أنك لا تمتلك ثقافة بالمعنى التقليدي للكلمة طبقاً للباحث الكوزمبيتالي، بل أن حياتك ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعديد من الحيوانات الأخرى في انحاء العالم المختلفة، وبأشخاص تشترك معهم بجملة من الأمور المشابهة والموازية في أهميتها لتلك التي تشترك فيها مع المزارع أو العامل في المصنع الذي يسكن بجوارك. وفي واقع الأمر، ان ما تفكر به بوصفه قيمةً يابانية/ايرانية/تكساسية فريدة أو أنماطاً من السلوك أو التقاليد قد تغير بسرعة كبيرة بحيث لم يعد قادراً على تعريفك بأسلوب محدد وواضح. إلا تدرك ان قنينة البيسي كولا التي هبطت من السماء قد غيّرت كل شيء، وإذا كنت تشاهد محطة السي ان ان باللغة الاسبانية بدلاً من اصغائك إلى الشامان وهو يصف مخاطر المشي في الليل بين القرى، فإن هذا يُعدّ دليلاً واضحاً على أنك تعيش الآن في كيانٍ مائع؛ كيان تدرك المعنى فيه على نحوٍ بينداتاني - وينتشر الآخرون أمثالك في كل مكانٍ فيه.

وُرجح ان يتمثل الرد الذي سيتخذه المدافعون المتحمسون عن الثقافة في أكثر صورها صرامةً وحصريةً وتجزراً في تنويعٍ على فكرتين لا ثالث لهما، تعكس أولهما حقيقة اخفاق البعض وعدم ادراكهم ان شيئاً ما واضحاً تماماً مثل حقيقة الثقافة التجريبية، وبالتالي الاختلاف الثقافي سيكون بأمر الحاجة، لسبب ما، إلى ان يتوارى تحت العديد من طبقات الغموض المفاهيمي. أما الفكرة الثانية فتفهم طبيعة الدافع الذي قد يدفع المفكرين الكوزمبيتاليين إلى التفاعل بقوة مع حقيقة الثقافة الصارمة برغم إمكانية تلخيص ما يقولونه في مقولة "نحن على حق، أنت على خطأ، وبالمناسبة نحن مستعدون للموت في سبيل ثقافتنا" فهل أنت مستعد لفعل الشيء نفسه؟ وهل يمكن ان يكون الأثنان على حق، أما وصفيّاً وأما معيارياً؟ هل شهد عالم ما بعد 1989 المعولم تلاشياً عاماً للثقافة لجملة الأسباب

التي ذكرتها في أعلاه، وفي الوقت نفسه انتشار أو، في الأقل، إعادة ترسيخ الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي، أي تكاثر تلك الأنظمة المميزة التي "تنتقل من جيل إلى آخر"، والتي تُشكل، لهذا السبب تحديداً، الأساس للهوية والمعنى الجماعيين؟

تشفير الثقافة:

من السهولة بمكان معرفة السبب في اختيار ذلك المنظور الذي أُعتمد في دراسة مشكلة الثقافة في الحقبة التي تلت الحرب العالمية الثانية. فبروز الفاشية في إيطاليا وألمانيا وتحولها في نهاية المطاف إلى برامج تعتمد الدولة للقتل الجماعي والاستئصال العرقي يرتبط ارتباطاً مباشراً بالحواضن الفلسفية والايديولوجية نفسها التي أنتجت وحرصت على تطوير مفهوم الثقافة في القرن التاسع عشر. وكما قالت حنا آرندت في 1951، "على الرغم من هضم النازيين لأفكار أمثال "الأمة" و"الشعب" عندما تخدم هذه الأفكار أغراضهم السياسية والعسكرية الواسعة، فإن عمليات الهضم هذه لم تكن أدواتية تماماً، بل أنهم، لتدعيم فاعلية نسختهم الخاصة من "أشباه التصوفية"، عملوا على جعلها تتجذر في الاطار الايديولوجي الواسع الذي يعكس بوضوح الإملاءات الأعمق للشعب الألماني والتي تعد السياسة إحدى - وفي الوقت نفسه - أهم تعبيراتها⁽⁵⁾.

ولهذا ليس بمستغرب معرفتنا أنه على الرغم من الجهود التي بذلتها اللجنة في إعداد ما سيصبح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للأخذ بنظر الاعتبار الجوانب القانونية والسياسية والدينية للتوصل إلى إجماع سياسي بشأن الحقوق، سار الجزء الأكبر من هذه الجهود في الاتجاه المعاكس. وفي واقع الأمر، تمثل ما اسفرت عنه هذه الجهود في محاولة واضحة ورسمية لبناء اطار عبر قانوني وثقافي وأخلاقي، إطار يخدم غرض الحد من انتهاكات الثقافة التي تمثلت في القومية مثلاً. وهذا يعني، في أفضل الحالات، تعرض حاملي راية الثقافة في أكثر تمثيلاتها عمقاً إلى التجاهل في أثناء إعداد مسودة إحدى أهم الوثائق التأسيسية لمنظومة حقوق الإنسان؛ أما في أسوأها فيعني هذا الأمر النظر إلى مناصري الثقافة بوصفهم برايرة ينبغي طردهم إلى الخارج، وينبغي لمجموعة المحامين والفلاسفة الذين يتحملون الجزء الأكبر من

مسؤولية تطوير حقوق الإنسان في حقبة ما بعد 1948 ان يسارعوا إلى نفيهم واقصائهم (كما اقترح ميسر، 2006).

وعلى الرغم من ذلك، تمكنت الثقافة، بطريقة ما، من الدخول إلى عالم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان رغم حدوث ذلك بأسلوب يبين حجم الجدل الذي أثارته منذ المراحل الأولى لمشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب. إذ وردت مفردة الثقافة لأول مرة في المادة 22 من الإعلان الذي يبين صراحةً (من دون الحاجة إلى أي تفسير قانوني) الطبيعة السياسية أساساً لأحد أكثر رموز حقوق الإنسان الدولية جوهرية. ومن الجدير بالملاحظة ان كافة التوافقات والتحالفات السياسية المعقدة تنعكس في هذه الفقرة التي صيغت بعناية فائقة⁽⁶⁾: "لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية وفي أن تحقق بوساطة المجهود القومي والتعاون الدولي وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته".

وبصرف النظر عن المشكلة البادية للعيان التي تتعلق بكيف يمكن لحقوق الإنسان المفترضة، التي يفترض ان يتمتع بها أفراد الجنس البشري جميعاً "دون أي تمييز" أساسه "الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد" (المادة 2) أن تعتمد على شيء اعتباطي مواز في تأثيره لاعتباطية "نظم" كل دولة ومواردها"، يبدو واضحاً ان الهدف من الإشارة إلى "الحقوق الثقافية" هنا لا استلهاً المفاهيم الأنثروبولوجية المبكرة للثقافة، بل ان الثقافة في هذه العبارة تعود بنا إلى عبارة "المعارف والأفكار الأفضل" الخاصة بدولة - قومية معينة والتي تمثل وسيلة مناسبة لتأطير الثقافة التي يسهم الحديث عنها في طرح تساؤلات لا حصر لها. وعلى فرض الاقرار بمبدأ التنوع الثقافي في الدول القومية، كيف يمكن تحشيد التعاون الدولي والموارد القومية بطرائق مناسبة لا تسهم في تفضيل بعض التعبيرات الثقافية على الاخرى؟ ما الذي يعنيه الإقرار بحق التمتع بالتعبيرات والتمثيلات الفنية والفكرية وغيرها من التعبيرات الخلاقة الاخرى (وبكلمات اخرى، التمتع بالحقوق الثقافية)؟ وما التعبيرات الثقافية التي "لا يمكن الاستغناء

عنها؟" ومن يقرر ذلك، هل هي الدولة القومية التي يعتمد هذا الحق على مواردها؟ أم قادة الجماعات العرقية أو الجماعات البشرية الأخرى؟ أم الفرد نفسه، كما توحى بذلك المادة 22؟

على أي حال، فقد قُطِعَ الشك باليقين فيما يتصل بنسخة الثقافة المتوافق عليها سياسياً التي وجدت طريقها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عندما وردت في الموقع الثاني - والأخير في الإعلان - أي المادة 27، التي تؤكد حق كل فرد في "أن يشترك اشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والإسهام في التقدم العلمي والإفادة من نتائجه". في تحليله لهذه المادة، ركز مورسنيك (1999) على جانبيهما الطريقة التي اختيرت لتأطير حق الإنسان في المشاركة في الثقافة بوصفها حقاً من حقوق الملكية، وهو الشيء الذي يتضح بجلاء في الجزء الثاني من المادة التي تشير إلى حق كل فرد في "حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني"، والتي تعترف بالحق الذي يتسم بكونه حقاً جماعياً (خاصاً بالمجتمع) وفردياً (الجميع متساوون في الحقوق).

وبرغم ذلك، ثمة أمرٌ مهم لم يتطرق إليه مورسنيك في حديثه هو حقيقة عدم محاولة المعنيين تحديد المقصود بـ "الحياة الثقافية" وتركها تحت رحمة الخيال. ولو قارنا المادة 22 بالمادة 27، يتضح لنا أن الثقافة تمثل، طبقاً لمعديّ المسودة - شيئاً محدداً ومميزاً يتصل بالأنشطة الاقتصادية والاجتماعية. وفضلاً عن ذلك، بالإمكان قراءة المادة 27 بطريقتين مختلفتين، إذ يرى البعض أن الهدف منها هو أمان تمييز الثقافة عن الفنون والعلوم وأما اعتبار الفنون والعلوم أمثلة دالة على الثقافة. وهذا يدفعنا إلى التساؤل عن السبب الذي جعل المادة 27 لا تتطرق إلى الاقتصاد والمجتمع في حين لا تتطرق المادة 22 إلى الفنون والعلوم. وعلى الرغم من بعض الغموض الذي يحيط بعملية إعداد المسودات القانونية، ليس من السهولة بمكان تفسير استلهاقات الثقافة وأبعادها المحيرة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وبرغم ذلك، فقد أشار مورسنيك على نحو غير مباشر إلى المصدر المحتمل لهذا الغموض على الرغم من صعوبة تحديد طبيعته بالاستناد إلى لغة الإعلان نفسه. وأود أن أذكر القراء في هذه المرحلة بجون همفري الذي تحدثنا عنه في الفصل الثاني

الذي عمل استاذاً للقانون الكندي. يُعدّ همفري المسؤول الرئيس عن إعداد مسودة الإعلان الذي تعكس لغته، واسلوب كتابته، ونصوصه التشريعية بصماته الواضحة. وطبقاً لمورسك، "لم يكن يتوفر لدى همفري أي سوابق دستورية واضحة" عندما قرر تضمين حق الفرد في المشاركة في الثقافة (1999: 217). وبرغم ذلك، كان الهمفريان (جون وزوجته جين) "من المشاركين الفاعلين في الحياة الثقافية في مونتريال والمدن الكندية الاخرى التي عاشوا فيها" (218). وهذه الحياة الثقافية تضمنت توطيد العلاقات بـ "العديد من المفكرين والفنانين" والإسهام في تأسيس جمعية الفنون المعاصرة في مونتريال، وعلى نحو عام (طبقاً لما ورد في مذكراته)، قضاء الوقت في حضور "الأحداث الثقافية" مثل مشاهدة المسرحيات.

وهكذا، أُنسبت "الثقافة" التي شُفرت - بصرف النظر عما يحيط بهذه العملية من غموض - في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بكونها موازية لما أصبح يُعرف في مجتمع النخبة الكندي في 1948 بـ "الثقافة الراقية" (ينظر بورديو 1984). وعلى الرغم من كثرة التفسيرات التي تُستعمل لتبيان المقصود بـ "الحياة الثقافية"، بالإمكان في الأقل الحديث، بمستوى معين من الدقة، عما يقصده همفري بالثقافة: فهي، بكلمات موجزة، تلك التعبيرات البارزة لعدد قليل من الأعمال الفنية والأدائية، أي ذلك النوع من الأعمال الذي يلائم ذوق استاذ القانون الروماني وزوجته في جامعة مكغيل. وبناءً على ذلك، يمكننا ان نؤكد، وبثقة، ان المادة 27 من الإعلان تؤسس (أو تقر) بحق البشر في تجربة الأسرار العسية على الفهم في مسرحية شكسبير الملك لير والتمتع باستكشافها. ولكن، ماذا عن لوحات جاكسون بولوك؟ هل ستعترف جمعية الفنون المعاصرة في مونتريال بلوحة (رقم واحد 1948) بوصفها عملاً فنياً، بالتالي تعبيراً عن أحد أنواع "الحياة الثقافية التي يمتلك الأفراد حق التمتع بها في ظل حماية القانون الدولي"؟

ويمثل الميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية (ICESCR) لعام 1966 الآلية القانونية الدولية التي جعلت ما يُعرف بالحقوق الاجتماعية - الاقتصادية في الإعلان العالمي مُلزماً قانونياً للدول الاعضاء في اعقاب توقيع

الاتفاقية وعملية المصادقة. ويعكس هذا الحدث الظهور المتميز الثاني للثقافة ضمن أحد اتفاقيات حقوق الإنسان الدولية الرئيسة، والتي لم تختلف معانيها المحددة كثيراً عن تلك المطروحة في المادتين 22، و 27 من الإعلان⁽⁷⁾. ويلاحظ أنه بإستثناء تعديلات ثانوية بسيطة في الصياغة اللغوية، تتماثل المادة 15 من الميثاق حد التطابق مع المادة 27 والتي تقول "تقر الدول الاعضاء بحق كل فرد في المشاركة في "الحياة الثقافية"، والافادة من العلوم، وحماية المصالح الفكرية والفنية المترتبة على انتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني. وعلى الرغم من ان الإسهاب في مناقشة هذا الموضوع ستدفعني إلى ولوج مسارات لا يتسع المجال لها في هذه الدراسة، أجد من الضروري الإشارة إلى أن العملية المعقدة التي اسفرت في نهاية المطاف عن دخول الميثاق حيز التطبيق في 1976، بعد عشرين عاماً تقريباً من انتهاء لجنة حقوق الإنسان من إعدادهِ، يبين، بما لا يدع مجالاً للشك، وربما أكثر من أي شيء آخر، الأسلوب الذي سيطرت فيه الاعتبارات السياسية، تقليدياً، على نظام حقوق الإنسان الدولية في مرحلة ما بعد الحرب⁽⁸⁾.

وشهد معنى الثقافة تغييراً في القانون الدولي في ميثاق 1972 الخاص بحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي (اتفاقية التراث العالمي)، وهنا فُصلت "الثقافة" عن الجماعات البشرية الحية ورُبِطت بالماضي الذي اتخذ شكل "الأرث الثقافي". وبصدور ميثاق 1972، وتولي لجنة التراث العالمي التابعة لمنظمة اليونسكو فيما بعد مراقبته والإشراف عليه، مُيزت الثقافة على أسس منفصلة- وان كانت لا تقل عن السابقة لجهة طابعها الحصري- عن تلك المتضمنة في "الحياة الثقافية" التي اشار لها همفري ضمناً في المادة 27. ولم يكن السبب في ذلك هو محاولة المعنيين حصر تمثيل الثقافة بأكثر رموز الماضي مرئيةً ووضوحاً. وهكذا، تأسست بنية هرمية للثقافة ذات طابع تنافسي، بنية لا تنظر إلى أمثلة الأرث الثقافي جميعاً بوصفها تستحق الحماية في ظل القانون الدولي. وكما تذكر المادة 1 من الميثاق: "نظراً لأن بعض ممتلكات التراث الثقافي والطبيعي تمثل أهمية استثنائية توجب حمايتها باعتبارها عنصراً من التراث العالمي للبشرية جمعاء... لا بد لهذا الغرض من إصدار أحكام جديدة في شكل اتفاقية لإقامة نظام فعال يوفر حماية جماعية للتراث الثقافي

والطبيعي ذي القيمة الاستثنائية، بشكل دائم، ووفقاً للطرق العلمية الحديثة". طبقاً لهذه العبارة، لا تدرج ضمن "النظام الفاعل للحماية الجماعية... التي يتم تنظيمها على اساس ثابت... وما يتوافق مع المناهج العلمية الحديثة سوى تعبيرات الأثر الثقافي تلك التي تتمتع "بقيمة عالمية بارزة من وجهة نظر التاريخ والفن والعلوم".

على وفق ذلك، تخضع اهرامات الجيزة في مصر لهذا النظام في حين لا ينطبق الأمر نفسه على سلسلة مطاعم بنك لتقدم الصوصج في جادة لابرې في لوس انجلس الأكثر شهرة على صعيد الولايات المتحدة (والتي تمثل إحدى الأساطير الهوليودية منذ 1939). والأمر نفسه ينطبق على الحدائق النباتية الملكية في كيو في لندن التي تُدرج في هذا النظام في حين يُستثنى سوق الساحرات في لاباز، بوليفيا حيث يُعرض كل شيء من أوراق شجر الكاكاو إلى أجنة حيوان اللاما. وبكلمات أخرى، تعمل المنظمة الثقافية الرئيسة التابعة للأمم المتحدة على تنقية الأثر الثقافي، وبالتالي، الثقافة بوساطة مصفاة لم تبقَ سوى جزءاً صغيراً من الحياة الثقافية للمجتمعات المحلية التي تحدث عنها همفري. وبما ان الآليات القانونية والمالية لمنظمة اليونسكو قد أضحت الوسيلة الرئيسة التي زادت من المسافة الفاصلة بين الثقافة وحقوق الإنسان ضمن القانون الدولي - في ظل غياب أي نوع من أنواع الإلزام بتطبيق المادة 15 من الميثاق - مازالت المشكلات الحقيقية التي تمثلها الثقافة (بالمعنى الأنثروبولوجي السابق) بالنسبة لحقوق الإنسان على حالها لم تحظ بالاهتمام⁽⁹⁾.

وما زالت هذه هي الوسائل التي أستعملت لتشفير الثقافة في نظام حقوق الإنسان الدولي. وفيما يتصل بالمعاني المختلفة للثقافة، لاحظنا كيف يتبنى الإعلان العالمي والميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية رؤية ضيقة قاصرة - وفي بعض الأحيان - مُربكة، رؤية كان المُسهم الرئيس في صياغتها الفهم الفكتوري الذي لا تشتمل الثقافة بموجبه سوى على جزء صغير من التعبيرات الفنية والفكرية والإنسانية. ولكن إذا كانت الثقافة لا تشغل، كما يوحي بذلك الحديث أعلاه، سوى ذلك الحيز الصغير والغامض ضمن منظومة حقوق الإنسان الدولية، ثمة الكثير من المؤشرات التي برزت في الآونة الأخيرة التي تدل على حدوث بعض التغيرات في هذا الوضع.

ومرةً أخرى، أنبثق الدافع لهذا التغيير من اليونسكو ويتجلى بأوضح صوره في الإعلان العالمي للتنوع الثقافي (UDCD) الصادر في 2001. وعلى الرغم من ان الإعلان غير مُلزم قانونياً للدول الاعضاء، يبدو استلهامه للثقافة مختلفاً تماماً عن كافة الأمثلة السابقة تقريباً - والحالية - في النظام الدولي (كما أنه يقف على الضد من استعمال منظمة اليونسكو السابق له).

ويتبنى الإعلان العالمي للتنوع الثقافي تنوعاً على التعريف الأنثروبولوجي السابق للثقافة، وهو التعريف الذي يوسع نطاقها على نحو مؤثر ويضاعف من أهميتها بالنسبة لحقوق الإنسان. وطبقاً للإعلان ينبغي ان يُنظر للثقافة بوصفها "مجموعة من السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية المميزة لمجتمع أو جماعة اجتماعية ما، وهي تشمل، فضلاً عن الفن والأدب، أساليب الحياة وأنماط العيش المشترك، وأنظمة القيمة والتقاليد والمعتقدات".

والثقافة، على وفق هذه الرؤية، مفردة شاملة تشتمل، على ما يبدو، كل "أساليب التعايش المشترك الاقتصادية والعلمية والاجتماعية، وبكلمات أكثر وضوحاً، كافة الأنماط الحياتية الأخرى". وفضلاً عن ذلك، يبدو هذا "الإعلان العالمي الجديد" (عبارة تستدعي إلى الذهن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعظمته وجاذبيته) مصمماً على شق طريقه ضد الاتجاه الموحد الذي أحتل موقعاً محورياً في عمل المؤسسات الدولية في مرحلة ما بعد الحرب. وعوضاً عن ذلك، مضى الإعلان العالمي للتنوع الثقافي بعيداً إلى مسافات كبيرة - اثنوغرافية غالباً - لتفسير الطرائق التي تختلف فيها الثقافات احداها عن الآخر، وإثبات كيف يمثل التنوع الثقافي - لا وحدة التجربة الإنسانية عبر الثقافات - أحد المكونات الأساسية في التطور والإنجاز البشريين.

وعلى الرغم من تمجيد الإعلان العالمي للتنوع الثقافي لمزايا هذا التنوع في قائمته الطويلة التي تشمل كل شيء من تنمية الإبداع ورعايته إلى تسهيل "التعاون والتضامن الدوليين"، ثمة عددٌ من السحب الداكنة التي ظهرت في الأفق حالما حاول الإعلان التصدي لمشكلة العلاقة بين الثقافة وحقوق الإنسان: نورد في أدناه ما تؤكدُه المادة رقم 4 (جزئياً): ان الدفاع عن التنوع الثقافي واجب أخلاقي لا

ينفصل عن احترام كرامة الأشخاص، فهو يفترض الالتزام باحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية.... ولا يجوز لأحد ان يستند إلى التنوع الثقافي لكي ينتهك حقوق الإنسان التي يضمنها القانون الدولي، أو لكي يحد من نطاقها.

وبرغم ذلك، وطبقاً لما بيته علماء الأنثروبولوجي وغيرهم في كتاباتهم وتعليقاتهم، تمثل المعاني التي تنطوي عليها مفردتا "البشر" و"الكرامة" نفسيهما جزءاً من هذه "السّمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية المميزة" لجماعة ما والتي تشكل، بالتالي، جزءاً من ثقافتها. وإذا كان ذلك صحيحاً، كيف يمكن عزل "الكرامة الإنسانية" عن "التنوع الثقافي" كما توحي بذلك المادة 4؟ وفي حال اخترنا عدم توظيف التنوع الثقافي بوصفه حجة ضد التوافق مع فقرات قانون حقوق الإنسان الدولي الذي يعترف بحق الضمانة الاجتماعية أو المساواة بين الرجال والنساء، كيف يتسنى لنا، إذن، التعامل مع الادعاء القائل بالتعايش المشترك بين التنوع الثقافي و"الإلتزام بحقوق الإنسان"؟ في واقع الأمر، يمثل ذلك النوع من التنوع الثقافي الأنثروبولوجي الوارد في الإعلان العالمي للتنوع الثقافي عام 2001 انتهاكاً بديهياً لنطاق واسع من قانون حقوق الإنسان الدولي الحالي. وهكذا، يمكن لنا ان نفهم السبب في ان النسخة المُقيدة للثقافة التي شُفرت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم - ولا يحتمل أن - تسفر عن مشكلات مماثلة. فعندما يكون النقاش عن الملك لير فحسب، لا يتوقع أحد حدوث التصادم المؤلف بين الثقافة وحقوق الإنسان.

في المبحث التالي، سأنتقل في نقاشي من قانون حقوق الإنسان الدولي إلى دراسة الطريقة التي اعتمدها الباحثون في مجال حقوق الإنسان وغيرهم من الناشطين في تعاملهم مع الثقافة.

طلّاع الإجماع المتداخل:

في كتابه (الليبرالية السياسية) (1993)، ذكر جون راولز ان الغاية من وضعه نظريته السابقة المسماة "العدالة التوزيعية" لم تكن تقديم اطار بديل شامل، بل أنها محض وسيلة لمساعدة الشعوب أو الجماعات البشرية التي تؤمن بنظريات شاملة

مختلفة في ان تضمن الحد الأدنى من الحقوق والحريات من طريق نوع من التوافق الأخلاقي الذي تتوصل إليه على نحو متبادل. اختار راولز تسمية نجاح البشر في التوصل إلى هذا التوافق "الإجماع المتداخل". وتمثل الفكرة الأساسية التي يطرحها راولز في اعتقاده بقدرة البشر والجماعات التي لا تؤمن بالقيم والأفكار الأخلاقية والقانونية والسياسية نفسها في إيجاد تلك النقاط التي تتقاطع فيها الأنظمة المختلفة وتداخل ظاهرياً. وكان راولز مهتماً بتحديد الطرائق التي تتمكن بواسطتها الأنظمة السياسية المختلفة من التداخل فيما بينها في تلك النقطة التي تتفق فيها الجماعات التي تعيش معاً على احترام الحد الأدنى من المعايير المشتركة والتكيف معها، ثم تحويل هذه المعايير إلى حقوق ويشمل ذلك بالطبع المعايير التي تقول بوجوب احترام الاختلافات وحمايتها (وهذا الأمر هو بمثابة نوع من أنواع الشروط المسبقة). وهذه الرغبة في التكيف مع حقيقة الاختلافات - وفي الوقت نفسه احترام نقاط التداخل - تمثل بالنسبة لراولز جوهر العدالة والأساس المناسب لتعريفها⁽¹⁰⁾.

ويعود السبب في حديثي عن راولز هنا إلى مناحي التشابه العديدة بين أسلوب معالجته لمشكلة الثقافة في كتابه والأسلوب الذي أتبع لمقاربة المشكلة نفسها في حقل أدبيات حقوق الإنسان ما بين المعرفة. وفضلاً عن راولز، برزت مجموعة أخرى من الباحثين عُرِفَت بالتزامها ومحاولاتها الدائبة معالجة معضلة التوتر بين التنوع الثقافي وبرنامج حقوق الإنسان العالمي من طريق تحديد تلك النقاط التي تتداخل فيها التقاليد الثقافية بطريقة تجعلها متوافقة مع كل من فكرة حقوق الإنسان الدولية ومحتواها الجوهرية. من جانبه، يرى راولز ان السبيل الأمثل لتحقيق هذه المقاربة الين ثقافية لحقوق الإنسان (تظهر هذه المقاربة بمسميات مختلفة عدة) يتم من طريق وصف الحد الأدنى من مجالات الإجماع والتوافق المعياري. ففي حين يتوافق الحق الإنساني بالحصول على عطلة من العمل مدفوعة الأجر مع بعض التقاليد الثقافية أو القانونية لا كلها (هذا الحق معمول به في فرنسا مثلاً لا في الولايات المتحدة)، تتفق المجتمعات كافة، على اختلاف تقاليدها وثقافتها، على حق الإنسان في الحياة والتكامل الجسدي (حتى في حالات تعديل هذه الحقوق أو تفسيرها في السياقات

التي تُستعمل بها). وتنتشر التقنيات أو الأفكار المستعملة لتحقيق الإجماع العابر للثقافات على حقوق الإنسان على مساحة شاسعة من المجالات المعرفية التي تتراوح من هيرمنوطيقيات ريمون بانيكار (1979، 1982) الثنائية الطرح وبالتالي الحوارية إلى منهجية الحالات الدراسية التجريبية التي عُرف بها عبدالله أحمد النعيم والمسهمين الآخرين في المجلد المعنون (حقوق الإنسان على وفق منظورات عبر ثقافية)، الذي يُعدّ أحد أهم الأعمال التي تبينّ على نحوٍ لا يقبل الشك طبيعة التطلعات وفي الوقت نفسه الصعوبات الكامنة في محاولة حل مشكلة الثقافة وحقوق الإنسان بوساطة الإجماع بين الثقافي⁽¹¹⁾.

ويعتمد التيار الهيرمنوطيقي في مقارنته على تراث طويل من التفسيرات والتحليل المقارن لنصوص دينية محددة. وفي معالجتهم للتراث الهيرمنوطيقي التقليدي نفسه، وظف كل من بانيكار والآخرين في أعمالهم استراتيجيات تفسيرية لا تختلف فيما بينها كثيراً لغرض تحديد ما يُعتقد أنه مجموعة من القيم عبر الثقافية الجوهرية التي أثقل كاهلها في ظل طبقات التبلور التاريخية والثقافية العديدة التي أضيفت لها. وعلى الرغم من ذلك، لم يكن للمقاربة الهيرمنوطيقية لحقوق الإنسان ان تؤدي عملها إلا في حالة اعتماد مؤيديها المبدأ القائل بالوحدة الثقافية للجنس البشري بوصفه مبدأً أساسياً أو شرطاً مسبقاً. (يرى بانيكار ان هذه الوحدة تمتد عميقاً لتشمل كل من الأبعاد الروحية والنفسية). وعلى الرغم من المكانة التي حظيت بها الأبعاد التجريبية للتساوق المعيارى البين ثقافى، مازال البعض ينظر إلى المقاربة الهيرمنوطيقية للثقافة وحقوق الإنسان بوصفها مقاربة فلسفية في الأساس، ونستطيع ان نضيف إلى ذلك، نقدية.

وهذا، على الأرجح، متوقع بما ان الهدف المتمثل هنا في فهم المقاربات المختلفة، على غرار التراث الهيرمنوطيقي الثرى الذي أُشتقت منه لا يتحقق إلا من طريق دراسة مجموعة من بُنى المعنى المختلفة - والمتضاربة عادةً. وليس من السهولة بمكان البرهنة تجريبياً على ان الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والقرآن الكريم، مثلاً، يتفقان فعلياً في بعض الجوانب. الأهم من ذلك معرفة كيف يمكن ان تؤدي معاني محددة، ضمن طيف واسع من المعاني المحتملة، التي تعكس حالة من التلاقى بين

الثقافي أو النصي، إلى فهم أعمق، وأكثر تأثيراً وإنسانيةً. وبالطبع، يُعدّ الرأي القائل ان مصدراً رئيساً للقيم الثقافية مثل القرآن الكريم (أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان موضوع هذا الكتاب)، يمثل مصدراً متعدد الأصوات في جوهره، يُعدّ ادعاءً سياسياً بامتياز؛ وعلى الرغم من ذلك، وطبقاً لوجهة النظر الاستمولوجية، لا يمكن للهيرمنيوطيقيا ان تمشي في الطريق الطويل الذي يمر عبر الأدغال الشائكة للتنوع الثقافي المفضي إلى الوصول إلى حقوق الإنسان من دون أخذ هذا الإدعاء بنظر الاعتبار.

وتنطلق مقارنة الحالة الدراسية للاجماع بين الثقافي لحقوق الإنسان من مجموعة الفرضيات الأساسية نفسها التي تدور حول الوحدة الثقافية المتأصلة (التي يُعبر عنها بدرجات متباينة من اليقين وصيغت في ظل المشاريع السياسية والأخلاقية الأوسع التي تحظى باعتراف البعض (وإنكار البعض الآخر لها). وتتلخص نقطة الاختلاف الرئيسة في الطريقة المعتمدة لتحديد طبيعة الاتفاق العابر للثقافات بشأن جوانب معينة من منظومة حقوق الإنسان الدولية. حرص عددٌ من الباحثين أمثال اليسون دوندز رنتلن على تسليط الضوء على الأساس الفلسفي لإطار دراسة الحالة هذه. وقد بيّنت رنتلن، وكانت محقة في ذلك، ان مسألة المشروعية عبر الثقافية لحقوق الإنسان هي مسألة تجريبية في الأساس. وعلى الرغم من عدم تأكيد رنتلن مما سيتمخض عنه مشروع عابر للثقافات كهذا، ثمة من يؤكد الرأي القائل بإمكانية التأسيس لنوع معين من المشروعية العابرة للثقافات في ما يتصل بحقوق الإنسان. وبعد اتخاذهم من هذا التأكيد أو ربما الافتراض نقطة انطلاق لهم، حرص الباحثون في حقل حقوق الإنسان ممن أيدوا مبدأ "الإجماع المتداخل" على تسليط الضوء على الطرائق التي يمكن بواسطتها إيجاد حالة من التوافق والانسجام بين أدوات حقوق الإنسان الرئيسة أمثال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وعددٍ من التقاليد المعيارية المتضاربة ظاهرياً.

ويُعدّ عبدالله أحمد النعيم الذي نجح في تطوير عددٍ من الأفكار والمواقف المهمة في عددٍ من الدراسات القيمة التي يركز غالبيتها على العلاقة بين حقوق الإنسان والإسلام⁽¹²⁾ من أفضل الباحثين الذين عملوا في مجال تطوير المفاهيم

العابرة للثقافات لمنظومة حقوق الإنسان الدولية. وكما لاحظ ريتشارد فوك في دراسته (1992: 49)، إذا كانت المقاربة عبر الثقافية لحقوق الإنسان الدولية تتطلب "إعادة تفكير ثقافية، وإعادة تفسير وحوار داخلي"، فإن هذه المتطلبات كلها "قد تجسدت بأوضح صورها وأكثر إبداعاً" في دراسات النعيم.

طور النعيم مقاربة براغماتية واضحة للمشكلات - التي أختار ان يسميها المسائل والقضايا - التي تحيط بالثقافة وحقوق الإنسان، وهذه المقاربة تمتد على طول محاور أفقية وعمودية أسهمت في تشجيع الباحثين الآخرين على تبني منهجية "إعادة التفسير الثقافي والبناء" بوصفها وسيلة مناسبة "لتعزيز المشروع العالمية لحقوق الإنسان" (1992: 3). ويُمثل البعد العامودي العملية التي تتغير بوساطتها الثقافات كنتيجة لما أسماه النعيم "الخطاب... الداخلي" الذي لا يسير في اتجاه واحد. أما عملية إعادة البناء فتتلبور أساساً عبر نوع من النقد الثقافي الشامل الذي يتشعب صعوداً ونزولاً في مستويات المجتمع جميعاً بسبب "السجلات الفكرية والبحثية، والتمثيلات الفنية والأدبية لوجهات النظر البديلة... والفعل السياسي والاجتماعي الذي يعزز من مصداقية هذه الآراء" (1992: 4).

أما في المستوى الأفقي، فينبغي للباحثين والناشطين الساعين إلى تعزيز "مصداقية" حقوق الإنسان "ومشروعيتها" في إطار التراث الثقافي ان يشتركوا بفاعلية في الحوارات بين ثقافية بغية "إدخال بعض العناصر المتضمنة في برامج حقوق الإنسان في [الثقافات]" (4). وعلى شاكلة الخطاب الثقافي الداخلي، بالإمكان اجراء الحوار عبر الثقافي الخاص بحقوق الإنسان بفضل "التغير والتبلور المتواصل الذي تشهده الثقافات "جزئياً" من طريق التفاعل والتلاقح فيما بينها" (4). وهذا يعني انفتاح الثقافات من الناحية البنائية واستعدادها لتقبل تلك الثقافات التي تحاول "التأثير في مسار التغير والتبلور القادمين من الخارج" (4).

وهذا ليس دعاية ساذجة للامبريالية الأخلاقية والثقافية بالنظر إلى وجوب ان تكون "عملية [التأثير] فيما بين الثقافات متبادلة ومتحسنة لاحتياجات المصداقية والمشروعية الداخلية" (5). ولا بد من الإشارة إلى ان الصعوبة الرئيسة هنا تكمن في إيجاد حالة من التوازن الدقيق في أفضل الظروف وأسوأها.

فمن جانب، يؤكد النعيم "لا ينبغي" لعملية إحداث التغيير الثقافي بغية تعزيز الوعي بحقوق الإنسان القادمة من الخارج ان تكون "صعبة". ومن جانب آخر، يصّر النعيم على ضرورة ان لا يظهر الباحثين والناشطين الخارجيين بمظهر من يحاول "فرض القيم الخارجية الداعمة لمعايير حقوق الإنسان التي يسعون إلى شرعنتها في إطار ثقافة [محددة]" (5). وعليه، وعلى الرغم من اصراره على ضرورة ان لا تؤدي حالات عدم التوازن في السلطة إلى التأثير في عملية صياغة ملامح التغيير الثقافي بالنيابة عن برنامج حقوق الإنسان، أقر النعيم، في الوقت نفسه بإمكانية تسلسل مشكلة اللاتوازن أو عدم المساواة إلى قلب التبادلات عبر الثقافية. وعلى شاكلة الباحثين الآخرين الذين يعملون طبقاً للمقاربة البين - ثقافية لحقوق الإنسان، أستند النعيم في وضع إطاره عبر الثقافي إلى التعريف التقليدي - أي الأنثروبولوجي - للثقافة (ينظر النعيم 2006، النعيم ودنغ 1990). وكما بين في مقالته عن المعنى عبر الثقافي "للمعاملة أو العقاب القاسي، وغير الإنساني والمذل"، استعمل النعيم الثقافة بمعناها الواسع للإشارة إلى "القيم والممارسات؛ وأشكال السلوك التي تنتقل ضمن المجتمع، فضلاً عن الموجودات المادية التي ينتجها الرجال [والنساء]... وهذا المفهوم الواسع للثقافة يغطي وجهة النظر العالمية، والايديولوجيات والسلوكيات الادراكية/الحسية" (1992: 22-23) ⁽¹³⁾. لاحظ المفارقات الكامنة هنا. فالباحثون في حقل حقوق الإنسان العابرة للثقافات ينظرون إلى حقيقة الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي المبكر بوصفها من المسلمات (بمعنى، أنظمة "المعتقدات والقيم والتقاليد والسلوكيات والنتائج المشتركة" المميزة التي يتم تناقلها من جيل إلى آخر. ثم يوظف هؤلاء الباحثون أنفسهم طيفاً واسعاً من التقنيات النظرية والمنهجية المختلفة بغية استعمال الانفتاحية الثقافية الموجودة أصلاً حيال بعض حقوق الإنسان في الأقل بوصفها وسيلة لفتح الباب أمام حقوق الإنسان بأطيافها كافة.

في الوقت نفسه، أنشغل علماء الأنثروبولوجي المعاصرون وغيرهم من المختصين في دراسة الثقافة وتصورها مفاهيمياً في اخبارنا عن الدور الذي اضطلع به المشهد العالمي في حقبة الحرب الباردة في جعل المعنى التقليدي للثقافة - المعنى

الذي طورهُ علماء الأنثروبولوجي أنفسهم وحرصوا على التعريف به في المستوى الشعبي - اشكالياً في أفضل حالاته وبلا معنى في أسوأها. والسؤال الذي يملِي نفسه هو "كيف يتسنى للباحثين تحقيق النجاح في توجيه مسار التقاليد الثقافية صوب حقوق الإنسان إذا كانت الشكوك تحيط بوجود الثقافة نفسها؟ وإذا كان العالم حالياً يتسم بالتحركات العابرة للقوميات للشعوب والمعلومات (ويشمل ذلك ما يُعرف بـ "الثقافة")، كيف يمكن اجراء هذا الحوار عبر الثقافي الذي يتحدثون عنه بشأن حقوق الإنسان أو أي موضوع آخر؟ في البحث التالي، سنناقش عدداً من الطرائق الأخرى التي ناقش الباحثون في حقل حقوق الإنسان مشكلات الثقافة بالاستناد إليها.

جُحر الأرنب:

في مقدمة كتابها المحرر الموسوم (العولة وحقوق الإنسان) (2002)، رسمت عالمة السياسة اليسون بريسك صورة لما يبدو عليه العالم حالياً، أنه، طبقاً لها، ذلك النوع من الأماكن الذي حول معاني الثقافات - والتقاليد والأعراف التي أسهمت في السابق في تشكيلها - وغيّرها على نحو أصبح من العمير معه التعرف عليها. فالعالم المعاصر حالياً محكوم بـ "الهجرات والتحركات العابرة للقوميات للشعوب، والمنتجات، والاستثمارات، والمعلومات، والأفكار، والسلطة (وهذا ليس بالأمر الجديدة ولكنه يحدث بوتيرة أسرع وأكثر قوة)" (2002: 1). وهذا الوصف يقف على الضد من مفهوم الثقافة الذي وظفه الباحثون في حقل حقوق الإنسان العابرة للثقافات: فعوضاً عن أنظمة القيم والمعارف والمؤسسات والسلوك المميزة والواضحة، يشهد عالمنا المعاصر تحركات عبر قومية متواصلة للبشر والمعلومات والأفكار. الأنظمة جامدة وقابلة للتحديد ومقيدة ومتجذرة في المكان؛ في حين تتميز التحركات العابرة للقوميات بكونها دينامية وغير مقيدة ولا يمكن تحديد مكانها في أي نقطة زمنية وعبر محلية. والثقافة بوصفها نظاماً، طبقاً للتعريف، هي وسيلة محافظة في جوهرها لوضع تصوراتنا الخاصة بالعلاقات البشرية. في مقابل ذلك، تشير التحركات العابرة للقوميات المتواصلة والأنثوية في طبيعتها التي

يتحدث عنها الباحثون في العولمة أمثال بريسك إلى مستقبل من التغيرات الدائمة والإمكانات البشرية غير المحدودة.

وفي حال قرأت هذه المثالية الواضحة في إطار الحماس للعولمة بوصفها أنموذجاً جديداً لفهم السيرورات المعاصرة، وبضمنها حقوق الإنسان، ربما ستمكن من فهم السبب الذي أضحت فيه العولمة وموت الثقافة استعارات شائعة. حاولت بريسك توضيح ما تعنيه العولمة لحقوق الإنسان من خلال وصف النظام العالمي الجديد في سلسلة من الصفات. فهذا النظام، طبقاً لها، "أكثر ترابطاً، وانفتاحاً، ومُعدلاً وراثياً ومتأثراً بوسائل الاتصالات" (2006: 6). ولكن ماذا عن طبيعة الثقافة في هذا النظام الذي "تجاوز الحقب السابقة في" اتساعه، ونطاقه وشدته" والذي تزامن وجوده مع جملة من التغيرات المتسارعة الواقعة في كل مكان؟ لم تجب بريسك عن هذا السؤال على الرغم من تأكيدها "الطابع الإيجابي للعولمة في ما يتصل بحقوق الإنسان ولاسيما عندما تُسهل عملية تبادل المعلومات وتشكيل الهويات الجديدة، في مقابل الطابع السلبي عندما تسهم في إعادة ترسيخ الحدود" (8). وإذا كانت بريسك تقصد بـ "الهويات الجديدة" عملية تبني القيم الليبرالية المنفتحة على حساب كافة البدائل غير الليبرالية، وإذا كان المقصود بـ "الحدود" في حديثها هو نطاق المسمات الحدودية أمثال اللغة واللباس والدين، إلى آخره - التي تُخدم غرض تمييز جماعة من البشر عن الجماعات الأخرى، إذن، يمكننا أن نفهم السبب الذي جعل بريسك تحجم عن إدراج الثقافة في وصفها لحاضرنا المعولم.

وثمة مسألة أخرى جديرة بالانتباه في العلاقة بين التغيير الاجتماعي المعاصر والثقافة وحقوق الإنسان تحدث عنها كل من كاوان وديمبور وولسن في دراساتهم المنشورة في المجلد المعنون (الثقافة والحقوق) (2001) الذي يتناول التطورات التي شهدتها الأبحاث النوعية فيما يتصل بالجوانب المختلفة من أنظمة حقوق الإنسان الدولية والعابرة للقوميات التي أنتعشت في العشر سنوات الممتدة من 1989 إلى 1999. حاولت هذه الدراسات مساءلة معاني الثقافة المتجددة واستكشافها في حالات دراسية سلطت الضوء على الظروف التي احاطت بممارسات حقوق

الإنسان والتناقضات الكامنة فيها من اليونان (كاوان) إلى بوتسوانا (غرفثر)، ومن تايلند (مونتغمري) إلى النيبال (غلنر). في المجلد نفسه، أكد المحررون ضرورة دراسة "الثقافة" و"الحقوق" وفهماهما منطقياً.

وإذا كانت المعاني المترتبة بكل من هاتين المفردتين مشتقة من سياقات محددة وفي الوقت نفسه من أنظمة سياسية واقتصادية وايدولوجية أوسع تترسخ في داخلها، بالضرورة، السياقات المحلية، إذن ليس ثمة إمكانية للتوصل إلى فهم راسخ ونهائي أو معياري لهما. وفضلاً عن ذلك، أبدى المحررون اهتماماً كبيراً بما وصفوه بـ "انتشار 'الثقافة' بوصفها موضوعاً بلاغياً" ضمن الحركات السياسية والقانونية المعاصرة التي ينشط في أوساط اعضائها الحديث عن خطاب حقوق الإنسان (الذي يُنظر له بوصفه "موضوعاً بلاغياً").

ويؤشر هذا الأسلوب الذي أُتبع في تصور العلاقة بين الثقافة وحقوق الإنسان مفاهيمياً جانباً مهماً لأغراض دراسية الحالية هو ضرورة أن يظهر الأنثروبولوجيون والمختصون الآخرون الذين يرغبون بفهم هذه العلاقة بمظهر الفواعل الاجتماعيين العاديين الذين تؤلف ممارساتهم اليومية ما يُعرف بـ 'الثقافة' والذين يُرجح أن يكون خطاب حقوق الإنسان (أو لا يكون) مفيداً ومجدياً، ومهماً ومغيراً للحياة. ولكن هل يمكننا حقاً أن نقول، في معرض تناولنا لممارسات حقوق الإنسان، أن الثقافة لا تمثل شيئاً خلا "الموضوع البلاغي"؟ أليس من المحتمل أن يؤدي هذا النوع من التصور المفاهيمي للثقافة إلى ممارسة نوع من أنواع العنف ضد ما يمكن وصفه بـ الثقافة - في - العالم، التي تشمل كافة تلك الأساليب المتناقضة التي يتبعها البشر في الحديث عنها وفي محاولاتهم تأكيدها في كافة إحياءاتها ومضامينها وأبعادها التقليدية؟

في كتابها الذي تناولت فيه تنظيم العنف الجندري ضمن نظام حقوق الإنسان الدولي، تحدثت سالي ميري (2006) عن التأثير الذي تمارسه سرديات الثقافة التقليدية في خلق خطاب حقوق الإنسان في أشد المواقع العابرة للقوميات وضوحاً، ففي سبيل المثال لا الحصر، برز في أثناء المداولات الخاصة باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد النساء (CEDAW)، جدل واسع بشأن مدى

ملائمة بنود الاتفاقية وتطابقها مع "البولوبولو"، وهي نوع من أنواع المصالحة تجري في قرى فيجي لحسم النزاعات بين الأفراد والجماعات وبضمنها تلك الخاصة بالاعتصاب وغيرها من أشكال العنف الجنسي.

وكما هو متوقع، تميز كل من التقرير الذي قدمته حكومة فيجي - الذي أُعد ضمن إطار مؤسساتي يفرض أنواعاً معينة من الاستجابات ويكبح أخرى - فضلاً عن مناقشات الأطراف الأخرى لهذا النوع من التسويات-أي البولوبولو- بشدة انتقاده لإستخدام هذا النوع من المصالحة في حالات الاعتصاب وغيرها من الانتهاكات الفاضحة لقانون حقوق الإنسان الدولي. وفي السياق نفسه، تحدثت ميري عن الاختلاف في وجهات النظر بين أعضاء الوفد الفيجي أنفسهم بشأن الطريقة التي قُدمت بها الثقافة الفيجية في هذه المناقشات. وهكذا يتبين لنا أنه حتى ضمن جماعة من النخب الملتزمة بمناقشة عملية تفعيل حقوق الإنسان الدولية بعامة وتطبيقها في حالات العنف الجندري بخاصة، ما زالت الشكوك تراود البعض من احتمال تجاهل القانون الدولي أو ربما أساءته فهم بعض جوانب الثقافة الفيجية. وقد اشتكت إحدى المسؤولات الفيجيات لميري بعد انتهاء المناقشات من عدم حصولها على الوقت الكافي لتوضيح "الموقع المحوري الذي تشغله البولوبولو في حياة الفيجيين" (2006أ: 116).

في البحث التالي والأخير، سأحاول جمع الخيوط النقاشية في هذا الفصل لغرض الإجابة عن الاسئلة التالية: "ما السبب الذي يجعل الثقافة تستمر في لعب هذه الأدوار الإشكالية المتعددة فيما يتصل بحقوق الإنسان؟ وما الجوانب الاستثنائية في أهميتها في هذه السجلات؟ وفي حال بدلنا ما بوسعنا في سبيل الخروج من جحر الثقافة، المكان الذي لا يبدو شيء كما هو عليه، ما المشكلات التي يمكن الحديث عنها في حقل نظرية حقوق الإنسان وممارستها؟

الاستسلام للمثالية:

في تموز 2006، أوردت جريدة النيويورك تايمز تقريراً حول اللقاء الذي استمر يوماً واحداً بين الرئيس الأمريكي ورئيس وزراء صربيا ونظرائهم في الأقليم

الالباني المنفصل كوسوفو الخاضع لمراقبة قوات الأمم المتحدة منذ انتهاء الحملة العسكرية التي شنتها قوات الناتو في 1999. وهذا اللقاء الذي شارك فيه مسؤولون رفيعو المستوى من الجانبين عُقِدَ بعد ستة أشهر من المفاوضات المتعثرة بين مسؤولين من كلا الجانبين للتباحث بشأن تحديد وضع كوسوفو. وأشرف على الحدث الذي دام يوماً واحداً أحد ألمع النجوم ضمن نظام حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، وهو مارتي اهيتساري، الرئيس السابق لفنلندا الذي نال جائزة نوبل للسلام عام 2008 تكريماً لجهوده بالنيابة عن حقوق الإنسان ودوره في تعزيز فرص السلام في مراحل ما بعد الصراعات في كل من ناميبيا واندونيسيا وكوسوفو.

وفيما عدا موافقة قادة الطرفين المتنازعين على الاجتماع والتباحث، أخفق الاجتماع الذي عُقِدَ في فيينا اخفاقاً ذريعاً بالمقاييس كافة، إذ قال فاتمير سنجوي، أحد المسؤولين البلبانيين الكوسوفيين ان "رغبة البلبانيين الاثنيين في كوسوفو مستقلة تمثل بداية موقفهم ونهايتة" (نيويورك تايمز، تموز 25، 2006). خلافاً لهذا المسؤول، ذكر رئيس الوزراء الصربي، فوجسلاف كوستينيك التالى "ليس ثمة امكانية للعثور على سابقة واحدة فحسب في التاريخ الاوروبي يمكن الاستعانة بها لحرمان صربيا من 15% من اراضيها".

وكما هو الحال في هكذا مناسبات، عزا المسؤولون إخفاق المحادثات إلى المواقف السياسية المتشددة التي أُنْتُخِذت في أعقاب سنوات طويلة من حملات التطهير العرقي والتدخل العسكري الدولي، ولجوء البلبانيين إلى ممارسة العنف الانتقامي ضد الأقلية الصربية في كوسوفو بعد عام 1999. وعلى شاكلة الأسباب التي قدمت لتفسير فشل المحادثات، كانت التعليقات التي أدلى بها السياسيون والمفكرون الغربيون في الأيام التي أعقبت اجتماع تموز متوقعة وعادية، إذ تحدث الجميع عن محاولة الطرفين الرئيسيين المشتركين في المحادثات الحصول على أكبر قدر ممكن من المكاسب السياسية والاقتصادية ضمن ما وصف آنذاك بلعبة شطرنج أقليمية معقدة - لعبة وضعت فيها الحسابات الاستراتيجية - وحددت المواقف الرسمية - على وفق القواعد التي حددتها السياسة الواقعية.

وهذا هو السبب الذي جعل الأمم المتحدة تبدأ المفاوضات في المقام الأول: فإذا كانت مواقف الطرفين كليهما تمثل نتيجة مجردة للتقديرات الاستراتيجية الخاصة بالمكاسب (والخسائر) المحتملة، يُرجح ان تتغير هذه المواقف حالما تتغير التقديرات، وهي عملية يمكن للأطراف الدولية الفاعلة أمثال الأمم المتحدة (وما تسمى بمجموعة الاتصال المؤلفة من الدول المسؤولة عن إدارة الصراع الصربي - الكوسوفي) ان تؤثر فيها. وثمة من يعتقد بإمكانية تغيير مصالح الأطراف "المشاركة في الصراع" وبالتالي طبيعة الصراع نفسه عبر جملة من الآليات والوسائل التي أعتمدت وتطورت عبر القرون من مثل الوساطة، والحوار، والتوفيق بين وجهات النظر وغيرها من أدوات الدبلوماسية.

وعلى وفق ما أوردته التايمز، الجريدة الأكثر انتشاراً التي لطالما عُدّت ممثلاً للواقعية السياسية: "يبدو ان هناك أمراً آخر يتجاوز نطاق الحسابات السياسية أدى إلى اخفاق الجانبين الصربي والكوسوفي في التوصل إلى صيغة اتفاق ما تكون ملائمة لقواعد الدبلوماسية الدولية المعمول بها. وطبقاً للجريدة، "كان الاختلاف في وجهات النظر كبيراً"، وكان الجانبان كلاهما "متمترسين" خلف "مواقفهما المتشددة" التي لم تقبل حتى "بالحد الأدنى من التوافق والاتفاق". وبكلمات أخرى، يتمثل الاطار التقليدي لفهم صراع من هذا النوع في البدء بمناقشة "الطبقة الأفقية الرقيقة" من المصالح السياسية، طبقة يمكن تحويلها، في الأقل نظرياً، من طريق تطبيق الآليات العقلانية للدبلوماسية الدولية. ويلاحظ ان أي شيء آخر أعمق (وأقل عقلانية)، مثل الاختلافات الثقافية بين الجانبين، سينعكس حتماً في فرضيات العلاقات الدولية ودهاليزها.

ولكن ماذا لو سارت العلاقة الفعلية بين الطبقتين العامودية والأفقية في الاتجاه المعاكس؟ ماذا لو عملت الأطراف المعنية في تمثيل الحسابات السياسية التي تتمتع بأهمية كبيرة لدى الدبلوماسيين وصنّاع السياسة الدوليين بوساطة الثقافة؟ وحتى لو جُمعت "الجماعات الأثنية" (وهي وسيلة محايدة نسبياً أخرى لوصف الثقافات) في يوغسلافيا السابقة تحت راية الشيوعية ووعده الثورة البروليتارية العالمية، لن يغير ذلك من حقيقة ميل الصرب والالبان إلى النظر إلى أنفسهم، من وقتٍ لآخر،

بوصفهم أفراداً ينتمون إلى ثقافات محددة تتميز باحتوائها على كافة المعالم والخصائص التي يتحدث عنها علماء الانثروبولوجي وغيرهم أمثال اللغة (الصربية - الكرواتية/الصربية، الالبانية)، والدين (الارثوذكسية الصربية، الإسلام)، ووجهات النظر المختلفة للتاريخ (الذي يشمل الصراع الأخير)، وما يسميه الانثروبولوجيون بـ "الأساطير الأصلية" وغيرها من الخصائص. ولا يرغب أحد، في واقع الأمر، في الحديث عن الثقافة أو الاختلاف الثقافي في حقبة العولمة وما بعد الحرب الباردة التي يفترض دخول الثقافة فيها في حالة سبات لها ما يبررها. وطبقاً لما توحى به الأزمة الالبانية الصربية - الكوسوفية، يرجح ان تكون التقارير التي تتحدث عن موت الثقافة متعجلة في أحكامها.

ان عالماً بلا ثقافات هو عالم بلا صراعات، أو في الأقل صراعات من ذلك النوع الذي تمتد جذوره في التوترات القائمة بين الرؤى الثقافية المختلفة. وفي حال تحولت الثقافة من اسم إلى فعل (الثقافة بوصفها سيرورة)، يمكن عندئذ تخيل هذا العالم الأكثر سلاماً وهدوءاً. وعموماً، تتميز السيرورات بكونها دينامية ومنفتحة ونتائجاً لعمليات تفاوض مستمرة وخاضعة للسجال والمناقشة. ولو أفترضنا تبلور الثقافات - بوصفها أنظمة إلى سيرورات اجتماعية، إذن لن يستغرق الأمر طويلاً قبل ان يمتلئ المشهد العالمي بسيرورات اجتماعية متداخلة وحدود متأرجحة باستمرار. ولكن من هو الطرف الذي أعلن عن تحول - وبالتالي الموت المحتوم - "لأنظمة القيم والأفكار والسلوكيات" تلك التي لطالما انطوت على اشكاليات مفاهيمية وسياسية معقدة؟" بالطبع ليس الزعماء الصرب أو الالبان الكوسوفيين المجتمعين في فيينا الذين ينبغي لهم العودة إلى دوائرهم الانتخابية الجماهيرية ليبرهنوا لهم ان ما قاموا به يخدم مصالح 'الشعب الصربي' أو 'الأمة الالبانية' وتوجهاتها. وبالطبع، ليس المسؤول عن ذلك الممثل عن الحكومة الفيجية في المداولات المتزم، على ما يبدو، بحقوق الإنسان الدولية، والذي لم يبدِ رغبة في التخلي عن فكرة الثقافة الفيجية. وهكذا، لم تحسم مسألة التوتر الناتج بين الاملاءات عبر الثقافية لحقوق الإنسان وواقع "التقاليد" الفيجية الحاضر دواماً، كما قالت بذلك ميري بأسلوبها المؤثر. ما الذي يحدث هنا إذن؟ وما طبيعة الشيء الذي نتحدث عنه؟

أعتقد أنه ليس من قبيل المصادفة قيام عدد من الباحثين (وبضمنهم الأنثروبولوجيين أنفسهم) فضلاً عن المسؤولين الدوليين، والناشطين العابرين للثقافات وغيرهم من النخب المنفتحة على العالم الذين لا تنطوي فكرة الثقافة على جاذبية شخصية بالنسبة لهم بالترويج لفكرة موت الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي التقليدي. فعندما استهل دزديريوس ارازموس (1466-1536) من مدينة روتردام الهولندية سلسلة زيارته إلى ثوماس مور (1477-1535) في لندن في أواخر القرن الخامس عشر، كانت اللاتينية هي اللغة التي تحدثا بها، غير أن وجهات نظرهما العالمية ورؤيتهما للأشياء كانت مماثلة في جوهرها لوجهات نظر أغلبية الباحثين والمختصين المعاصرين الذين تتجاوز منظومة معانيهم (وهذا ما نسميه بحكم القيمة) حدود المكان والثقافة والأمة الضيقة. وطبقاً للروايات، قضى مور ورازموس وقتاً ممتعاً وتوثقت علاقة الصداقة والتعاون بينهما. في أول زيارة لرازموس، عمل الاثنان معاً في تقديم ترجمة لاتينية لأعمال لوسيان، طُبعت ونُشرت في باريس. وفي زيارة أخرى طويلة، أكمل ارازموس مؤلفه ذائع الصيت (في مدح الحمافة) الذي يُعدّ عنوانه باللغة اللاتينية (Encomium Moriae) توريةً على اسم صديقه (أهدى ارازموس الكتاب رسمياً إلى مور).

هذه المسائل كلها التي تطرقت لها - بتنويعات معينة - هي مسائل مألوفة لأي باحث في عام 2009. فهل يمكن لأي منا أن يشك في حقيقة أنه على الرغم من قضاء مور أغلبية سني حياته في لندن (وُلدَ في ستريت ملك في 1478)، تمكن من إقامة علاقة طويلة الأمد مع شخص مثل ارازموس، علاقة أقوى بكثير من علاقته بمواطنه الانكليزي القصاب الذي لا تمثل اللاتينية بالنسبة له سوى مفردات غير مفهومة والطموحات الإنسانية عبر الثقافية أشياء غير مجدية وبلا معنى؟ في مقابل ذلك، هل تعني هذه الطموحات ثقافة القصاب الانكليزية كانت أقل واقعية أو وضوحاً أو أهمية؟ يُرجح شعور ارازموس ومور بالاستياء من هذه الثقافة (هذا أن فكراً فيها في الأصل) وقضائهم الوقت في محاولة تخيل عالم لا مكان فيه لهذه الثقافة الانكليزية الضيقة الأفق، غير أن كل ذلك لم يسهم في تغيير مفردات الثقافة الانكليزية التي كانت (وما زالت) تتميز بتنوعها وطابعها المعقد.

ويرى الباحثون والناشطون والمسؤولون الدوليون المعنيون بحقوق الإنسان ان الأمر أكثر تعقيداً مما يظنون بالنظر إلى تمثيل حقوق الإنسان الدولية محاولة لتأسيس معايير حقيقية للمستقبل الكوزميتالي (المنفتح والمتعدد) الذي لم يكن بمقدور الإنسانيين في القرن الخامس عشر أمثال ارازموس ومور سوى الحلم بالعيش فيه. وهنا تحديداً، تغدو الرغبة بوجود الثقافة (مصدر القيم التي قد (وقد لا) تتوافق مع حقوق الإنسان) أكثر ضعفاً وغموضاً. ولهذا، لم يكن بمستغرب، كما لاحظنا، اعلان بعض الباحثين في حقوق الإنسان خير موت الثقافة بأحدى هاتين الطريقتين: أما من خلال الإدعاء ان قوى العولمة قد نجحت في تحويل الثقافات إلى محض مواقع تجري فيها التحركات العابرة للقوميات وأما من خلال محاولة الإجابة عن السؤال التالي هل كان ثمة ثقافات في الأصل؟ بدلاً من السيرورات الاجتماعية المترابطة والمتداخلة فيما بينها- سيرورات اجتماعية تعني، وفقاً لأحد وجهات النظر، ان الصربيين الارثودكس الناطقين بالصربية - الكرواتية لديهم من الأمور المشتركة مع الالبان الكوسوفيين المسلمين الناطقين بالجيغية (Gheg) أكثر مما يعتقدون، وأنهم في نهاية المطاف، لا يمثلون سوى أحد التنوعات على الجماعة البشرية نفسها.

في الحالتين كليهما، يوفر موت الثقافة وسيلة للاستسلام المثالية التي سيتم تنظيمها بوساطة نسخة محددة من حقوق الإنسان. ولذا، ليس من قبيل المصادفة استلهامي وحديثي عن ثوماس مور بالطريقة التي تحدثت بها بما أنه أول مفكر تحدث عن فكرة المثالية، تلك الجزيرة الخلابية التي لا يمكن، بالاستناد إلى تعريفها نفسه، ان توجد بما أنها تخدم غرضاً مختلفاً هو صياغة الطموحات الإنسانية على الرغم - لا بسبب - مما يعرفه الناس عن العالم من حولهم. ولكن هل يكفي النجاح في إخراج حقوق الإنسان العالمية إلى الوجود في حين لا توجد هذه الحقوق في الكثير من الحالات، أما بسبب تناقضها مع القيم المتضمنة في تراث ثقافي ما وأما لأن المؤسسات الدولية والعابرة للثقافات مازالت تفتقر القوة اللازمة لصياغة العالم بطريقة تجعل مشكلة الاختلاف الثقافي تبدو غير مهمة؟ وبكلمات أخرى، هل يمكن لحقوق الإنسان العالمية الدخول من الباب

الخلفي، الباب الذي أسهمت في بنائه النقاشات والأفكار المبتكرة لأفراد النخب الكوزمببتالية المفتحة التي لا يمكنها سوى النظر إلى فكرة الثقافة - وحقيقة [وجودها] المستمرة بنوعٍ من العداء المريب حتى في حالة تعاملهم مع هذه الفكرة بوصفها طبقاً مفاهيمياً غريباً - موضوعاً في منتصف الطريق؟ وبصرف النظر عن الآلية التي سنعتمدها للإجابة عن هذه الاسئلة، ما زالت حقيقة الثقافة العنيدة ماثلة، حتى لو بدا العالم الذي تعيش فيه الجماعات البشرية في الشتات، والنخب وأفراد الطبقة البرجوازية الذين يسافرون كثيراً (سواء من الغرب أو غيره من الأماكن)، ويتواجدون بانتظام على الطرق المعلوماتية السريعة، وغيرهم، مكاناً أصغر وأقل انقساماً. وفي الختام، أود تنبيه الباحثين في حقل حقوق الإنسان إلى ضرورة عدم الاستغراق في مناقشة شؤون هذه الجماعات الصغيرة نسبياً من سكان العالم. بل ان المشكلات التي تشكلها الثقافة لنظرية حقوق الإنسان وممارستها لن تحل تماماً ما لم يحاول أولئك الذين اختاروا الاستسلام للمثالية التصالح مع غيرهم.

هوامش الفصل الرابع

1. في اليوم الذي أكملت فيه كتابة هذا المقطع (الثالث عشر من تموز، 2006)، صوت مجلس الشيوخ الأمريكي بعد سجال طويل على استمرار العمل بقانون حق التصويت الصادر عام 1965 والذي يُعدّ أحد أهم رموز هذه الحقبة في تاريخ الدستور الأمريكي. وأعتقد ان حقيقة احتدام السجال في 2006 حول استمرار العمل بهذه القوانين الأكثر قداسة التي يعود تاريخها إلى حقبة الحقوق الدستورية (التي تحتل المرتبة الثانية بعد قانون الحقوق المدنية الذي صدر قبلها بعام) تدحض الفكرة الشائعة القائلة ان مسيرة التقدم هي مسيرة أحادية الاتجاه ومحتومة.
2. يتسم تأثير هيغل في تطوير فكرة 'الثقافة' عبر ما يُعرف 'بروح الشعب' بطبيعته المعقدة. إذ لا تمثل هذه الروح، بالنسبة لهيغل، سوى تمظهرًا محددًا للروح العالمية التي تمثل بدورها مبدأً فاعلاً يعمل في توحيد افراد الجنس البشري عبر التاريخ والثقافات. وكما سنلاحظ، فان الفردة التاريخية (التي تدّين بالفضل في تبلورها إلى هيدر أكثر منه هيغل) - لا التعبير المحدد عن وحدة جوهرية ملازمة - هي التي تُعرف مفردة 'الثقافة' الالمانية مثلما تم تبنيها وتطبيقها في السياقات الاخرى.
3. للاستزادة حول التاريخ الفكري لعلم الأنثروبولوجي، تنظر المجلدات التي نُشرت ضمن سلسلة تاريخ علم الأنثروبولوجي التي حرّرها جورج ستوكنغ. ولمعرفة المزيد حول تأثير التراث الفكري الالمني في علم الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكي، ينظر روح الشعب بوصفها منهجاً وأخلاقاً: مقالات في علم الاثنوغرافيا البواسي والتراث الأنثروبولوجي الالمني (ستوكنغ 1996).
4. للاطلاع على المزيد بشأن أحدث التحليلات الأنثروبولوجية للثقافة ضمن ممارسة حقوق الإنسان العابرة للقوميات، تنظر المقدمة لكتاب ميري 2006، ص 10-19.
5. هناك العديد من المصادر التي تتناول بالشرح والتفصيل تأثيرات التيارات الفلسفية والايديولوجية في تاريخ القرن العشرين منها دراسة ارك هوبزوم -

التي توزعت على مجلدات عدة - عن ما يُسمى القرن التاسع عشر الطويل الذي يمتد من الثورة الفرنسية إلى اندلاع الحرب العالمية الأولى (1962، 1975، 1987). وينبغي ملاحظة التأثير الكبير الذي مارسه التزام هوبزبوم السياسي بالماركسية في مقاربتِه المتشككة عموماً بالثقافة - التي يمكن الإطلاع عليها بتفصيل أكبر في مقدمته لكتاب هوبزبوم ورائجر (1983) فضلاً عن أحد فصول الكتاب. ينظر كذلك دراسة بيندكت اندرسن عن تطور أو تبلور المتخيلات الجماعية - على الرغم من كونها ليست ثقافية حصرياً - في القرن التاسع عشر (1983).

6. قالت رئيسة اللجنة، اليانور روزفلت عن هذه الفقرة أنها تمثل "توافقاً بين وجهات نظر حكومات معينة كانت حريصة على المبدأ القائل بوجوب ان تمنح الدولة وتعترف بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للفرد في مقابل رأي حكومات اخرى أمثال الولايات المتحدة التي تؤكد على ضرورة عدم تحديد التزامات الدولة (مقتبس في مورسك 1999: 230).

7. أود التأكيد على أهمية الميثاق لتمييزه عن ميثاق هيغ لحماية الملكية الثقافية في حالات الصراع المسلح (1904) مثلاً، الذي تبني تعريفاً أكثر تحديداً للثقافة، هو أنها تتمثل أساساً في النصب التذكارية وغيرها من الكنوز الثقافية التي قد تُدمر في أثناء الحرب.

8. لطالما رويت قصة الميثاق وعبر الناشطون في مجال حقوق الإنسان عن استيائهم لما رافقها من أحداث. فعلى الرغم من إكمال لجنة حقوق الإنسان مسودة الميثاق (والمعاهدة المرافقة لها، أي اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية الدولية) في 1954، لم تقدمها "الجمعية العامة" للأمم المتحدة للتوقيع والمصادقة عليها وإدخالها حيز التنفيذ حتى العام 1966. وأستغرق الأمر عشر سنوات اخرى كي تطبق بنودها بعد حصول السكرتارية العامة للأمم المتحدة على الحد الأدنى من الأصوات المطلوبة، وهو (35). وبحلول ايلول من العام 2008، بلغ عدد الدول الذي لم تقرر التعديلات في الميثاق ستة من اصل 159، ومن بين هذه الدول الولايات المتحدة نفسها التي لم توقع على

الميثاق حتى بعد دخوله حيز التطبيق العملي في 1976، وبالتالي صُنفت ضمن قائمة الممانعين الصغيرة والمتنوعة في آن معاً والتي تشمل بيليز، وسواتوم وفرنسيب، وأفريقيا الجنوبية.

9. لمزيد من المعلومات حول استعمالات اليونسكو للثقافة في مقابل إساءة استعمالها، ينظر أركسن 2001.

10. لم يهتم راولز بالعلاقة بين نظرية العدالة التي وضعها وحقوق الإنسان الدولية (1999) حتى مرحلة متأخرة من مسيرته المهنية. ومما يؤسف له أن هذا الاهتمام كان شكلياً ومختزلاً.

11. للمزيد ينظر كذلك كتاب (علم الأنثروبولوجيا القضائية الباريسي) الذي أصدرته جامعة السوربون، ولاسيما ما يتعلق منه بالحوار بين الثقافيتين، وحقوق الإنسان والقانون في أعمال كريستوفر أبرهارد (2001)، 2001، 2003.

12. أود في هذا الموقع الإشارة إلى حقيقة أن الاستاذ نعيم كان زميلاً لي ومشرفاً في أثناء السنتين التي قضيتهما بوصفي أحد أعضاء الهيئة التدريسية في قسم الأنثروبولوجي في جامعة اموري (2001-2003)، حيث شغل مقعد تشارلس هوارد كاندلر لتدريس القانون منذ العام 1999.

13. يقتبس النعيم هنا من دراسة بعنوان "موقع العلاقات البين - ثقافية في العلاقات الدولية" التي كتبها بريسويرك ونشرها في دورية الشؤون العالمية السنوية (1978)، وتعود أهمية تعريف الثقافة هنا إلى أسباب عدة منها الطريقة التي وظف فيها التعريف مفهوم "وجهة النظر العالمية" (Weltanschawng). فعلى غرار قريبتها المفاهيمية "الثقافة" بالصيغة الألمانية، تبلورت "وجهة النظر العالمية" في أحضان الحركة الرومانسية الألمانية بوصفها وسيلة لتسليط الضوء على السيرورات الذاتية التي تتبلور بوساطتها معارف العالم من الأعماق الخفية للروح الإنسانية التي يعدها الرومانسيون أهم من العقل والقصدية. حاول دلتي مثلاً توضيح المقصود بوجهة النظر هذه بعد مدة طويلة من قيام هيغل وآخرين بتأسيس معناها. وطبقاً له: "لا تمثل

وجهات النظر العالمية نتاجات للتأمل ولا ثمرة للرغبة في المعرفة فحسب. ويُعدّ التصور الإدراكي للواقع أحد العوامل المهمة في تشكيل هذه الوجهات، غير أنه يبقى محض عامل واحد لا غير. وتنشأ وجهات النظر هذه من سيرورة الحياة، من خبراتنا الحياتية، ومن بنية كياننا النفسي الشامل، ان ارتقاء الحياة إلى الوعي، ومعرفة الواقع، وتقبل الحياة وتتمنيها، وفي انجازات الإرادة ونجاحاتها - هو تحديداً ذلك العمل الدائب والشاق الذي واصل الجنس البشري تنفيذه في مسعاه لبلورة وجهة نظره الخاصة" (1911).

الفصل الخامس

**حقوق الإنسان بهاذاة كرامة العنب
اثتوغرافيا الهعايير العابرة للقوهميات**

تناولت في الفصل الرابع الطرائق المتنوعة التي اعتمدها الباحثون والناشطون والمسؤولون الحكوميون في محاولاتهم فهم حقوق الإنسان. فضلاً عن ذلك، حاولت تسليط الضوء على بعض الأسباب التي تجعل الثقافة شوكة في خاصرة حقوق الإنسان يعترف البعض بها في حين يرفض آخرون الحديث عنها. وبرغم ذلك، ثمة معنى من معاني الثقافة يتصل بحقوق الإنسان لم أناقشهُ في الفصل الرابع، وهذا أمر مثير للأهتمام في ضوء عناية الأنثروبولوجيين العاملين في حقل حقوق الإنسان به وتصديهم لدراسته ومحاولة فهمه.

وتزامناً مع البروز المتأخر نسبياً للنيلوليرالية (الليبرالية المحدثة) في اجزاء مختلفة من العالم النامي - في اواسط ثمانينيات القرن العشرين إلى آواخره في اجزاء من أمريكا اللاتينية - شرع الباحثون في ملاحظة اجتماع عددٍ من الشبكات الفاعلة في مجال حقوق الإنسان التي أسهمت في ربط عددٍ من المجتمعات المحلية المختلفة فيما بينها والواقعة خارج إطار الدول القومية ونظام حقوق الإنسان الدولي الذي تأسس في مرحلة ما بعد الحرب. وقد أضطلعت منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات التي تعمل عادةً بالتعاون مع نظيراتها في بلدان العالم كافة فضلاً عن التعاون الأسمي، في الأقل الذي يقدمه الممثلون عن الوزارات الحكومية وغيرها من هيئات الدولة ومؤسساتها المعنية بالتنمية البشرية بدور رئيسٍ في تطوير شبكات حقوق الإنسان هذه - التي أضحت تمثل جزءاً مهماً من ثقافة حقوق الإنسان الجديدة (كاوان ودمبور وولسن 2001).

غير ان الأهم في ما يتصل بظهور شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات هو حقيقة ارتباطها وتداخلها مع كافة الأجزاء المؤلفة لنظام حقوق الإنسان الدولي الذي أكتسب أهمية متزايدة وتعززت مكانته لأول مرة منذ 1948. وكما لاحظ الباحثون (ينظر في سبيل المثال، بريسك 2002؛ جيبه 2007؛ كلود ووستن 2006؛ ميرتوس وهلسنغ 2006؛ موتوا 2002؛ ولسن 2001)، أسهمت التغيرات الجذرية

التي رافقت نهاية مرحلة الحرب الباردة في فتح المجال واسعاً أمام ما أسمىته في دراسة أخرى لي بـ "عولمة النظام المتعاطف" (غووديل 2002)، ويشمل ذلك المحاكمات العادلة الانتقالية، والاستراتيجيات البديلة لحسم النزاعات، والأهم حقوق الإنسان.

حاول الباحثون وغيرهم استيعاب هذه التطورات وفهمها على وفق عددٍ من المنظورات المختلفة. ولا يبدو مستغرباً تصدر علماء السياسة والمحامين الدوليين قائمة المساهمين في هذا الجهد. ففي سلسلة من الدراسات التي تناولت المؤسسات والمبادئ والمعايير والشبكات الفاعلة، وثق الباحثون ما أسماه كل من ريس وروب وسكنك (1999) "سلطة حقوق الإنسان" التي كانوا يقصدون بها الطرائق التي أضحت بها بعض الدول القومية (في الأقل) تولي اهتماماً أكبر بمعايير حقوق الإنسان الدولية بوصفها جزءاً من عملية صنع السياسة، ويرى البعض أن هذا التحول في الاهتمام هو نتاج لحسابات سياسية غالباً وأدواتية جديدة لم يعد بالإمكان معها تجاهل معايير حقوق الإنسان ولا سيما في ظل تعالي أصوات الجماعات البشرية التي حصلت على حق التمكين حديثاً بعدما أعلنت صراحةً عن احتجاجها ورفضها الوضع الراهن وأضحت قضاياها جزءاً من برامج الحركة الاجتماعية العابرة للقوميات التي تفوقها منظمات المجتمع المدني. وعلى الرغم من تمثيل هذا التركيز على الشبكات العابرة للقوميات تحدياً كبيراً للفرضيات النظرية والمنهجية الشائعة، تميزت هذه المحاولات الجادة الأولى لفهم ظهور حقوق الإنسان العابرة للقوميات بميمنة الاشتغالات المقارنة للعلاقات الدولية وأنظمتها وسياساتها. ولهذا، وعلى الرغم من التوجه الموحى والمؤثر نحو "الناشطين الذين يتجاوزون الحدود" المألوفة (كك وسكنك 1998)، فإن ذلك في ذاته يمثل استجابة لما كان يُعدّ شكلاً جديداً من السياسات الدولية (كك وسكنك 1998؛ كاغرام وريكر وسكنك 2002؛ ريس وروب وسكنك 1999).

تلا ذلك محاولات باحثين آخرين تعقب ظاهرة بروز شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات في ما وصفته آنليز رايلز (2000) بـ "من الداخل إلى الخارج" (ينظر كلارك 2008؛ أنغلوند 2006؛ ميري 2006 أ، سبيد 2008، تيت

2007، ولسن 2001). وكانت هذه المحاولات مقصودة في جزء منها، وتمثل في جزءها الآخر نتائجاً لنوع من السرنيديبية (موهبة اكتشاف الأشياء النفسية أو السارة مصادفة). ففي دراسي التي أجريتها في بوليفيا مثلاً، توجهت إلى منطقة التيلانو النائية في أمريكا الجنوبية في أواخر تسعينيات القرن العشرين لدراسة ظاهرة حسم النزاعات والذاتوية القانونية الواقعة خارج حدود القانون الرسمي. وبفضل هذه الدراسة، وجدت نفسي راسياً بثبات في داخل حدود لم أكن أعلم بوجودها من قبل؛ أي حدود حقوق الإنسان العابرة للقوميات، التي أتخذت في هذه الحالة شكل مركز لتقدم الخدمات القانونية الريفية الذي أسهمت في تأسيسه أحد منظمات المجتمع المدني الأوروبية الناشطة في مجال تطوير الوعي القانوني والأخلاقي في أوساط سكان المنطقة من المزارعين والرعاة.

وبينما واجه علماء السياسة مشكلة التوفيق بين النماذج الكبرى لحقوق الإنسان العابرة للقوميات وقواعد بيانات الممارسة الاجتماعية، وجدّ انثروولوجيو حقوق الإنسان أنفسهم في مواجهة الشكل المقابل لهذه المشكلة، أي كيف يمكن اشتقاق تفاصيل الشبكات العابرة للقوميات وبالتالي معانيها من التوصيفات الغنية للملاحظات الاثنوغرافية الدقيقة. وتميل الروايات الخاصة بشبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات التي تم صياغتها في اللغة النظرية للعلاقات الدولية إلى تجسيد السرديات الكبرى لحقوق الإنسان نفسها - فهي متفائلة وواثقة من تطبيقاتها السياسية وتشعر بالراحة التامة بصحبة المختصين الدوليين المنتشرين في داخل منظومة حقوق الإنسان والذين تعمل هذه السرديات في دعم أنشطتهم. وخلافاً لذلك، أتسمت الروايات المنبثقة من الداخل بكونها أقل حدة، ولا أدريّة، أو ملتزمة بالصمت بشأن علاقتها بصنع السياسة، وتراودها الشكوك بشأن أنشطة أفراد النخب المنفتحين ذوي النوايا الحسنة الذين يعملون بالنيابة عن ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان في أنحاء العالم كافة.

ولهذا، لا يمثل بروز حقوق الإنسان العابرة للقوميات أمراً مفاجئاً كما يحلو للبعض ان يتخيل. وفي واقع الأمر، تتميز خاصية القدرة على عبور الحدود والقوميات بكونها متضمنة في عملية خلق نظام حقوق الإنسان نفسه على الرغم

من التعقيم الذي ألقى بظلاله على هذه الرؤية الناجم عن البنى السياسية والقانونية الخاصة بالنظام الدولي والتي تمثل نتاجاً طبيعياً لعددٍ من التوافقات الجادة. وعندما قالت اليانور روزفلت ان المعلومات عن "حقوق الإنسان" "قد تتسرب حتى لو لم تبدِ الحكومات اهتماماً في الحصول عليها"، فإنها لم تكن تتحدث، ببساطة، عن الوسائل الأدواتية التي يؤمل ان تلعب دوراً في تسليط الضوء على مجموعة المعايير الدولية التي اسهمت اليانور نفسها في وضعها ثم جذب انتباه السكان المقيمين في أماكن لا تتيح لهم فرصة الحصول على المعلومات بيسر وسهولة إليها (كوري 1998)⁽¹⁾.

إن ما أرادت اليانور القيام به هو تسليط الضوء على شيء أكثر أهمية يتصل بـ "بيان المبادئ الأساسية" الذي أعلن على الملأ في 1948. والذي يمكن تلخيصه بمناهضة الدولية. وبكلمات أخرى، يتميز الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بجملة من التناقضات الكامنة في جوهره. فهو عبر قومي من الناحية الفلسفية وربما حتى "ما بعد قومي". كيف يمكن إذن فهم هذه المنظومة المعيارية المشتقة من شيء يماثل في حلوله من الطابع السياسي حقيقة الإنسانية المشتركة؟ وعلى الرغم من هذا الطابع العابر للقوميات الفلسفي والجهري لنظام حقوق الإنسان، يُعدّ هذا النظام الذي نشأ بفضل التسويات التي تم التوصل إليها في مرحلة ما بعد الحرب - الذي يشكّل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الأساس المكون لهُ - نتاجاً مثالياً للنظام الدولي الموجود أصلاً، النظام الذي تبلور في القرن السابع عشر بغية تنظيم العلاقات بين الدول القومية المستقلة مفاهيمياً والدول ذات السيادة سياسياً. وهذا هو النظام الدولي نفسه - نظام المعاهدات والدبلوماسية وحسابات الواقعية السياسية البغيضة - الذي فشل فشلاً ذريعاً في النصف الأول من القرن العشرين (كما في القرون السابقة). وبرغم ذلك، وعندما قرر أفراد النخب الكوزمببتالية، الذين أخذوا على عاتقهم وضع تصورات وخطط أخرى لتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية وتدعيمها على نطاقٍ واسعٍ يشمل العالم بأكمله، اعتماد الإعلان العالمي (لا الدولي) لحقوق الإنسان، أضطروا إلى تأسيسه وتصوره في ظل الإطار السياسي نفسه الذي يود الإعلان تجاوزه.

وينبغي لهذا التاريخ ان يذكرنا بأمرين في الأقل، أمران يؤلفان محور مباحث الفصل التالية. أولاً، يتسم موقع الدول القومية بالنسبة لحقوق الإنسان بكونه غامضاً في أفضل حالاته. ويعود السبب في ذلك، على نحو رئيس، إلى جملة من الأسباب السياسية والفلسفية. إذ اعتقد الكثير بتمثيل الإعلان العالمي خطوة أولى صوب مستقبل لن يعود بمقدور الدول القومية فيه اضطهاد مواطنيها أو مواطني الدول الاخرى. وبالنظر إلى نجاة النظام الوستفالي للقانون والعلاقات الدولية من فظائع الحرب العالمية الثانية وبقاؤه على حاله - على الرغم من تعرضه إلى الكثير من الإضرار - كان من الضروري إعداد نظام حقوق الإنسان على وفقه، وفي الوقت نفسه الإشارة إلى شيء ما خارج حدود هيمنة العلاقات الدولية. وإذا كان بمقدور "التسوية الوستفالية" وصف حالة التوافق التي سادت بعد حرب الثلاثين عاماً التي أسهمت في خلق النظام الدولي الذي ما زال مؤثراً في العلاقات العالمية حتى اليوم، فأعتقد بإمكانية الحديث عن "التوافق الوستفالي" بأسلوب مختلف، أسلوبٌ يشير إلى الصفقة الفاوستية - نسبة إلى فاوست الذي باع نفسه للشيطان - التي كانت ضرورية لضمان الموافقة على إعلان المعايير التي تتميز بكونها عابرة للقوميات بنحو لا يدع مجالاً للشك. وافقت الدول القومية على بيان المبادئ الذي يقدم عالمياً مستقبلياً لا يمكن فيه بعد اليوم عدّ الدول القومية دولاً كاملة السيادة. وبالنظر إلى تمثيل الدول القومية الوسيلة التي أسهمت في ترسيخ مشروعية هذا البيان (أو عدم مشروعيته كما أتضح فيما بعد)، خسر الإعلان العالمي [في ظل هذا البيان] ذلك الشيء الذي يُعدّ المصدر الأهم لإمكاناته ومضامينه - وبكلمات أخرى، عالميته المبسطة.

ثانياً، إذا كانت اليانور روزفلت تؤمن حقاً أن منظمات المجتمع المدني ستكون الوسيلة التي سيتعرض النظام الدولي للدول القومية ذات السيادة للخرق من خلالها، فإن "الكرمة المثيرة للفضول" التي تحدثت عنها كانت مثيرة للفضول بطرائق لم يكن أحد ليفهمها إلا بعد مدة طويلة. فمن جانب، لعبت منظمات المجتمع المدني دوراً مهماً في مراحل إعداد مسودة الإعلان من خلال توفيرها المعلومات والشروحات التي طلبتها منظمة اليونسكو والتي قدمت فيما بعد للجنة

الخاصة بحقوق الإنسان مثلما عرضنا لذلك في الفصل الثاني (ينظر مورسنيك 1999). ومقارنةً بما شهدته أوضاع هذه المنظمات في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، كانت هذه المنظمات في أواسط هذا القرن أكثر تنوعاً، والأهم تمثيلها مجموعة أقل تماسساً من الأطراف الفاعلة العالمية. ولم يكن أحد ليتخيل في عام 1948 ولا حتى أشد المؤيدين حماسة للمجتمع المحلي العالمي ما بعد الوستفالي حجم التأثير الذي قدّر لهذه المنظمات ممارسته في دول العالم النامي. وعلى الرغم من ذلك، تطلب الأمر حتى العام 1989 لكي تسجل منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات أول انطلاقة حقيقية لها وتبدأ في تنفيذ المهمة التي تحدثت عنها روزفلت: العمل بوصفها قناة بمسارين للمعلومات حول كل من حقوق الإنسان العالمية وانتهاكات هذه الحقوق، وتوسيع نطاق تطبيق "فقرات الإعلان العالمي على الرغم من أنواع الرقابة التي تفرضها الأنظمة الشمولية والسلطوية.... وتنفيذ مهمة جمع المعلومات البديلة الخاصة بطبيعة القمع والتمييز أو انتهاكات حقوق الإنسان" كما صرح بذلك كوري (1998: 48).

ومن جانب آخر، ومن خلال خلق هكذا وحش فرانكشتايني مثل الإعلان العالمي - أو الهجين المعياري الذي ترسخت في داخله مجموعة المعايير العابرة للقوميات في جوهرها ضمن نظام سياسي وقانوني دولي أساساً، لعب أعضاء اللجنة أمثال روزفلت دوراً في تحديد الأدوار الرسمية لمجموعة محددة من الفواعل المؤسساتيين، وهي حركة تمخضت عن نتائج غير مقصودة. وبوصفهم من المكونات الرئيسة في هذه الكرامة المثيرة للفضول، كُلفت منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات على نحوٍ ضمني بمهمة خلق شبكات من شأنها الإسهام في الحد من هيمنة الدول القومية، وفي نهاية المطاف، إنشاء نظام عابر للقوميات يمكن فيه للإعلان العالمي - في ذاته ومن طريق الأدوات التابعة التي تهدف إلى تفعيل معاييرهِ - ان يكون أحد الأدوات المؤثرة سياسياً وقانونياً.

ومثلما أظهرت حملة الانتقادات الأخيرة ضد سياسة التوسع المتواصل في الاتحاد الأوروبي التي شنتها حتى أكثر الدول الأعضاء تأييداً للاتحاد، لا تتخلى الدول القومية ذات السيادة والتوجهات السياسية المتباينة، بسهولة ومن دون

مقاومة داخلية عن سيادتها. ولهذا، فالأمر متروك إلى الفواعل المؤسساتيين الذين تمتد حدودهم وتتجاوز نطاق حدود الدول القومية التي يتمثل السبب في وجودها في تنفيذ مشاريع تتجاهل الحدود السياسية أو إملاءات القومية التي ترمز لها، للقيام بما لا تستطيع لجنة حقوق الإنسان أو الأمم المتحدة القيام به، أي دمج الإعلان العالمي بالوعي الأخلاقي، وغرس البذور التي ستنمو إلى آلاف من الأزهار (الليبرالية كما نفترض).

والسؤال الذي يطرح نفسه هو "من هؤلاء الفاعلون العابرون للقوميات، الذين سيسهمون في إخراج الكوزموبيتالية للوجود حاملين معهم الماء في يد ووجهات النظر العالمية المتحولة على نحو جذري في اليد الأخرى؟ وهناك الكثير من الجوانب تشترك جميعاً في مناح تشابه محددة. فهناك المؤسسات التي تكتظ بالنخب الجادة المتفانية التي تغض النظر عن اهتماماتها وتوجهاتها لصالح ما يغدو عادةً المهمة الأسمى والمقدسة للمنظمة التي يعملون فيها. ويسجل هؤلاء في مجمل نشاطاتهم وأعمالهم حضوراً مرئياً لافتاً وفي الوقت نفسه ضبابياً؛ إذ يشعر الآخرون بحضور العاملين في منظمات المجتمع المدني من طريق أعمالهم ومشاريعهم؛ غير أن هؤلاء العاملين أنفسهم لا يبقون طويلاً ويحتفون عادةً ولا يتركون أثراً ورائهم (في واقع الأمر، تشتكي أطراف عدة، من بينها الشركاء المحليون أنفسهم من عدم قدرتهم على التواصل مع العاملين في منظمات المجتمع المدني العابرة للقوميات بعد الانتهاء من العمل). وحتى في حالات عملهم خارج حدود النظام الدولي، يلاحظ على هذه المنظمات عملها خارج نطاق تحمل المسؤولية السياسية، في الأقل بالأسلوب الذي تفهم به هذه المسؤولية ضمن نظريات المشروع السائدة. وفي الحقيقة، ثمة من يقول أن هذه المنظمات غير ديمقراطية في جوهرها، فهي نخوية وسلطتها تمتد في مجالات عدة وتؤثر في حياة الكثير من الجماعات البشرية، وتتسم نظمها وآليات عملها الداخلية بالغموض بالنسبة للجماعات المتأثرة بأعمالها، فضلاً عما تتسم به المعايير المعتمدة للانضمام إلى "عصبة" الفواعل العابرين للقوميات - من مثل الموارد المادية والمعلومات التكنولوجية والرأسمال البشري، من طابع حصري واقتصائي.

ولهذه الأسباب جميعاً- وغيرها- حُبست عملية ظهور حقوق الإنسان العابرة للقوميات في داخل مفارقة لافتة للانتباه. إذ تولت مجموعة طليعية صغيرة من الملوك- الفلاسفة الكوزمبوتاليين الذين يتميزون بفرادقم وتكريسهم الجهود لإداء مهمة استثنائية في طبيعتها مهمة تلقيح خلايا الأمة العالمية بأفكار التماثل العالمي والمساواة الأخلاقية والقانونية والكرامة الإنسانية. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق ما صرح به كارل ماركس، أحد المدافعين عن نوع آخر من الحركات الطليعية، إذ قال "لست منكم، ولكني لأجلكم". وبكلمات أخرى، ثمة أوقات يكون فيها عمل مجموعة صغيرة من الأفراد ضرورياً بغية تحقيق التحولات البنائية الذي تتطلبه أشياء شبيهة بتفعيل الإعلان العالمي وتطبيقه على أرض الواقع. بيد أن ذلك يعتمد على الإرادة الدائمة والطبيعة المتنورة لأفراد الجماعة والتسلح بالأمل في أن لا تتحول التوافقات والتسويات الضرورية لحل المفارقة إلى معوقات لا يمكن التغلب عليها في الطريق نحو المدينة الجميلة.

بمحاذاة كرامة الغيب العالمية:

قبل الانتقال لمناقشة الأبعاد المختلفة لحقوق الإنسان العابرة للقوميات المعاصرة وقبل الشروع في تحديد مضامين الاثنوغرافيا الحديثة لشبكات حقوق الإنسان، من الأهمية بمكان وضع عددٍ من البارامترات المفاهيمية، فإذا كانت الكرامة المثيرة للفضول تصف الأطراف الفاعلة والخطاب والممارسات المتداخلة والمتراصة فيما بينها ضمن النطاقات الاجتماعية والسياسية والقانونية التي تفتح أفقياً أعلى الطبقات المختلفة للدولة القومية وأدناها، وينبغي لنا بالنتيجة توضيح طبيعة هذه التداخلات والارتباطات. ويتحدث الباحثون والمسؤولون الحكوميون والناشطون وغيرهم عادة عن حقوق الإنسان "الدولية" في حين يمثل ما يقصدونه واقعاً في النظام الناشئ لحقوق الإنسان العابرة للقوميات. أو يختار الباحثون أحياناً الكتابة عن موضوع آخر ينطوي على إشكالية أكبر. إذ يكتبون عن حقوق الإنسان "الدولية" كما لو أن هذه الحقوق هي مثال (غير متحقق لحد الآن) تحيله الإعلان العالمي ووضع التصورات الخاصة به. ويعود السبب في هذا الارتباك في

جزء منه إلى حقيقة عدم حصول المضامين المتعددة لوجود الدول القومية بالنسبة لحقوق الإنسان على ما تستحقه من تقدير أما لطبيعة الميول النظرية أو السياسية في أوساط الباحثين في حقوق الإنسان وأما لصعوبة "التفكير خارج نطاق الأمة" (أبادوراى 1996؛ جيه وروبنز 1998).

وتستثير عبارة "العابر للقوميات" عند الحديث عن حقوق الإنسان العابرة للقرارات مجموعة مميزة من الارتباطات والعلاقات الاجتماعية والشبكات الاقتصادية التي تتجاوز حدود الدولة القومية. وما أقصده بـ "تجاوز" لا يتعدى حدود القول إن هذه العلاقات لم تتأسس على وفق صيغ الدول القومية، أو بوصفها تعبيراً عن سيادتها، أو بالنيابة عنها. وتتضمن العلاقات العابرة للقوميات طيفاً واسعاً من مقاييس الاتساع ودرجاته. إذ قد تشمل كياناً متواضعاً في حجمه بمقدار تواضع إحدى جمعيات المتاجرة الفلاحية في أحد الأقاليم التي يتواصل أفرادها فيما بينهم ويرتبطون على أساس المصالح واللغة والوضع الاقتصادي ومجموعة المهارات المشتركة، أو كياناً كبيراً بمقدار كبر الأسواق المالية الكبيرة التي تربط الاقتصاديات عبر الحدود القومية على وفق مقياس مقارب للمقياس العالمي. وتمثل نقطة الاختلاف الرئيسة بين "العابر للقوميات" و"الدولي" في حقيقة وصف المفردة الأولى لمجموعة من العلاقات أو الشبكات أو المعايير التي تتسم مشروعيتها ووظيفتها ومعناها النهائي بانفصالها الجذري عن الدولة القومية. وبالطبع، يبقى ظل الدولة القومية ماثلاً في كل الأحاديث والمناقشات التي تدور حول "تجاوز نطاق القوميات" حتى لو كان السبب الوحيد في ذلك هو ضرورة الإقرار بالحضور الطاغى للدولة في مسار الحديث عن تجاوزها⁽²⁾.

ولهذا، لا ينبغي الحديث عن "حقوق الإنسان العابرة للقوميات" للإشارة إلى نظام حقوق الإنسان ما بعد الحرب، في الأقل، كما تبلور هذا النظام في داخل الأطر الدولية للأمم المتحدة والحسابات السياسية المعقدة للعلاقات بين الدول المؤثرة فيه. ولا بد من الإشارة هنا إلى بروز نوع آخر منفصل من منظومات حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، منظومة تتكشف فيها ممارسات حقوق الإنسان، وخطابها ووعيتها (إن لم يكن قانونها) على وفق منطقيات مختلفة للغاية.

لقد برزت حقوق الإنسان العابرة للقوميات عبر شبكات مترابطة من الأفراد أو الجماعات أكثر منه الدول. ويفتقر نظام حقوق الإنسان العابر للقوميات، إذا قدر لنا تسميته على هذا النحو، جميع السمات السياسية والقانونية والمؤسسية المميزة لحقوق الإنسان الدولية، التي تعني، من بين أشياء أخرى، عجزنا عن الحديث، في الأقل رسمياً، عن قانون حقوق الإنسان العابر للقوميات. غير أن الكرامة المثيرة للفضول للأطراف الفاعلة والشبكات العابرة للقارات التي نمت وابتعدت منذ العام 1989 لا تشبه نظام حقوق الإنسان الدولي ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون مشابهة له بالنظر إلى تمثيل هذه الكرامة تعبيراً عضوياً، وأن كان مبدئياً، لفكرة حقوق الإنسان نفسها. وعلى الضد من ذلك، لا يمثل نظام حقوق الإنسان الدولي سوى نظاماً دولياً آخر، نظاماً أثرت مجموعة التوازنات والاعتبارات المعيارية والمؤسسية التي تلعب دوراً في تحديد ملامح العلاقات، السياسية في جوهرها، بين الدول القومية في صياغة بيان المبادئ الخاص به والذي ينطوي على طموحات فلسفية وأخلاقية أكبر.

ويبدو أن منظومة حقوق الإنسان العابرة للقوميات تعكس، في الأقل، ميزة التوافق (لا التناقض) مع فكرة حقوق الإنسان إلى الحد الذي تعمل فيه هذه المنظومة في ربط الشعوب خارج نطاق حدود الدول القومية، وترسيخ المعايير المستمدة من فكرة حقوق الإنسان اللاسياسية (وليس منطقيات العلاقات الدولية)، وتضع الأسس للمشروعية من طريقة الشبكات المنتظمة حول المبادئ الإنسانية أكثر منها القومية أو السياسية - من أمثال مبادئ الكرامة الإنسانية أو الالتزام بحماية حقوق الإنسان.

ونكمن القيمة الأهم في فكرة حقوق الإنسان في احتوائها الضمني على مجموعة المعايير التي تعتمد في مشروعيتها على حقيقة الإنسانية المشتركة التي ليس ثمة شيء يفوقها تعقيداً برأي البعض. فالكيانات السياسية مثل الدولة القومية تظهر وتختفي خلافاً للإنسانية المشتركة، التي أن كانت صحيحة، فهي سابقة في وجودها على هذه الكيانات وستبقى بعد زوالها. وهنا تحديداً، بالإمكان إدراك العبقرية الحقيقية لفكرة حقوق الإنسان. غير أن هذه الإنسانية نفسها تمثل، من

جانب آخر، نقطة الضعف الأبرز في هذه الفكرة بما أن المشكلات تبدأ حالما تُحول هذه الفكرة النبيلة (وان كانت تخمينية) وتهضم في لغة الممارسة الاجتماعية والسياسية الحتمية. على الرغم من ذلك، ينبغي لنا ان ندرك أنه لكي نكون قادرين على التحدث عن حقوق الإنسان العابرة للقوميات على نحوٍ مثمرٍ ينبغي ان نضع نصب أعيننا أمراً واحداً أساسياً هو ان بعض المشكلات، في الأقل - من مثل الثقافة - لم يثبت لحد الآن ما شاع عن موقعها المحوري واستثنائيتها في أوساط المعنيين بمنظومة حقوق الإنسان.

وفي الختام، ينبغي تمييز الدولي والعابر للقوميات عن ما بعد القومي. فالحديث عن ما بعد القومي يعني تقديم رؤية لمستقبل يتلاشى فيه وجود الدولة القومية في شكلها الحالي. وإذا كان العابر للقوميات يجسد ارتباطاً عضوياً بفكرة حقوق الإنسان، لا يمكن قول الشيء نفسه عن ما بعد القومي. فالعالم المستقبلي الذي يخلو من الدول القومية قد يتخذ أشكالاً مختلفة عدة، من نوع من أنواع الكيانات الجماعية الفوضوية المنتظمة حول الاثنية إلى حكومة عالمية مركزية (تقع عادةً في أقصى الطرف الآخر) تخلو من أي نوع من أنواع الدول المكونة شبه المستقلة. وهذان الاحتمالان كلاهما غير ممكنين ولم يبادر أحد، على أي حال، من الجماعة الصغيرة والجريئة من الفلاسفة السياسيين الذين يقضون وقتهم في تصور عالم ما بعد القومية ودور حقوق الإنسان فيه إلى أخذها على محمل الجد.

بل ان ما يقترحه هؤلاء الباحثون وأصحاب الرؤى هو ان العالم ما بعد القومي في المستقبل - الذي يوصف عادةً بالكوزمبيتالي - سيبدو قريب الشبه بدولة قومية فيدرالية حديثة تحوي على عددٍ غير محدد من "الدول" شبه المستقلة (ولكنها لا تتمتع بسيادة كاملة) وتعمل، في نهاية المطاف، ضمن اطار قانوني وسياسي واحد وشامل. في واقع الأمر، تؤلف الولايات المتحدة مثلاً مناسباً على هذه البنية الكوزمبيتالية المستقبلية بما أنها تتمتع بدستور فيدرالي يؤسس لمجموعة الحقوق الأساسية المكفولة لكل فرد من أفراد المجتمع بالاستناد إلى كونه مواطناً. وهذا الدستور دخل حيز التنفيذ وتطبق مواده المرة تلو الاخرى بحق المقيمين ضمن حدود الدولة القومية الذين ينتهكون مقرراته أو يتحدون مكانته، ولا يستثنى من

ذلك الا من يقوم بهذه التجاوزات بالاستناد إلى اجراءات وسياقات يحددها الدستور نفسه. وعلى الرغم من ذلك، يوجد ضمن هذه البنية الفيدرالية نفسها (حالياً) خمسين ولاية شبه مستقلة لها دساتيرها وتقاليدها السياسية وتشريعاتها الجنائية والمدنية⁽³⁾. وتنظم العلاقات البنائية بين المستوى الفيدرالي والولايات، في جزء منها، بوساطة القانون الرسمي (في الدستور الأمريكي) والأهم من ذلك بوساطة نوع من أنواع القانون المتعارف عليه أو غير المكتوب الذي يعبر عما يمكن وصفه بمجموعة التوقعات المتبلورة والدينامية الخاصة بالسلطة والقيم القومية والظروف التي تلزم الجميع بتشكيل هوية ورؤية قومية مشتركة بالرغم من الانقسامات الإقليمية والطبقية والدينية وغيرها من أنواع الانقسامات الاخرى التي عصفت بالبلاد من حين لآخر.

في حالة بروز الصراعات أو المشكلات بين الولايات والحكومة الفيدرالية، ولاسيما عندما يكون السبب فيها هو فشل هذه الولايات في تطبيق أو فرض الحقوق الدستورية الأساسية أو في حال تعرض السيادة الفيدرالية نفسها للتحدّي، عندها ينبغي للوحدات التابعة - أي الولايات - (على فرض قيام الحكومة الفيدرالية نفسها باتخاذ ما يلزم وتصرفها على نحو مناسب) الخضوع للكيان الأكبر على وفق ما تبينه المادة الرابعة، الفقرة الثانية من دستور الولايات المتحدة، فقرة السيادة⁽⁴⁾.

وهكذا، نلاحظ في مثال الولايات المتحدة دولة قومية يقطنها ثلاثمائة مليون نسمة تقريباً يعيشون في ولايات شبه مستقلة تتمتع كل واحدة منها بمقدار كبير من الاستقلال القانوني والسياسي من النظام الفيدرالي والأهم تحافظ على تقاليدها الثقافية والتاريخية وتنميتها. وعلى الرغم من كثرة الزوار الأجانب (الذين يعود تاريخهم إلى توكوفيل) الذين لاحظوا درجة معينة من التجانس في أقاليم الولايات المختلفة، يبدو التنوع القانوني، الذي تحدثت عنه مسبقاً، موازياً للأنواع الاخرى من التنوع التي يمكن ملاحظتها بين المناطق، والمواقع الحضرية والريفية وكذلك الطبقات الاجتماعية - الاقتصادية. وبناءً على ذلك، لا يمكن، بأي حال من الأحوال، القول ان الثراء الثقافي في الولايات المتحدة قد تمت التضحية به للحفاظ

على نظام قانوني فيدرالي معتمد، نظام يتطلب في بعض الاحيان التغاضي عن ما يمكن وصفه بالمعايير المحلية أو الأملاءات الأخلاقية⁽⁵⁾.

يتخلص ما أود قوله في المقاطع السابقة في ان اعتماد "ما بعد القومية" ليس ضرورياً فيما يتصل بالقدرة على تطبيق المبادئ العالمية لحقوق الإنسان، والأهم، في تعزيز فاعليتها في مجال تنظيم العلاقات الاجتماعية القائمة فيما بين المكونات المجتمعية المختلفة فضلاً عن عملها بوصفها نوعاً من أنواع التعبير عن القيم العابرة للثقافات (على غرار ما يفعله دستور الولايات المتحدة بصرف النظر عن مضامينه القانونية والسياسية)⁽⁶⁾. وفي واقع الأمر، يعتقد البعض ان لحقوق الإنسان العابرة للقوميات القدرة على التوصل إلى حالة من التوازن السياسي والمفاهيمي عند الأخذ بنظر الاعتبار إطار حقوق الإنسان العالمي. غير ان هذا لا يحدث إلا في حالة التشابه بين ما يتبقى من الدولة القومية والولاية في النظام الفيدرالي الحالي في الولايات المتحدة: فالولاية مستقلة ولكنها لا تتمتع بالسيادة، ولها الحق في تدعيم بعض التقاليد المميزة وتنميتها ولكنها ملتزمة قانونياً وسياسياً في الخضوع إلى المعايير الأعلى في حالة وقوف هذه التقاليد على الضد منها، وإلى حد ما، تلتزم الولاية أخلاقياً- إلى الحد الذي تتمكن فيه الكيانات السياسية المختلفة الفاعلة في داخلها من الالتزام اخلاقياً بشيء ما- بالقيم التي أستمّدت منها هكذا معايير.

بروز التوجه العابر للقوميات:

إذا كان الاستمرار في التركيز على الدور الذي تضطلع به مؤسسات حقوق الإنسان الدولية- لأسباب مختلفة- يبدو شائعاً واعتيادياً للعديد من المنظرين والناشطين في حقل حقوق الإنسان، ثمة باحثون ومنظرون مستقبليون آخرون يميلون إلى التفكير بما هو أبعد مما يُعدّ، في جوهره، وجهة نظر عالمية تعود إلى القرن السابع عشر، وليس القصد من قولي هذا تمثيل العديد من الباحثين في حقوق الإنسان لوجهة نظر أو مقاربة محافظة أو رجعية فيما يتصل بالعلاقات الدولية. في حقيقة الأمر، ثمة اتفاق عام في أوساط المعنيين بحقوق الإنسان على اعتبار العلاقات الدولية، وقانون الأمم، والدبلوماسية، وحماية السيادة الوطنية، والتعهد بحل

الصراعات من طريق المفاوضات لا الحرب، وغيرها، من البدائل المتوفرة، على الرغم من عدم تحققها أو اعتمادها على الدوام، والأكثر ملائمة من الكثير من الاحتمالات السيئة المتوفرة أمثال الامبريالية، والتوسع العسكري، والكولونيالية (على الرغم من استمرار هذه البدائل وفعاليتها في عصر العلاقات الدولية).

وبرغم ذلك، ثمة حقيقتان ما زالتا مؤثرتين لا يمكن انكارهما هما حقيقة استناد النظام الدولي إلى كل من سيادة الدولة واستقلالها بوصفها كياناً سياسياً وقانونياً وحتى أخلاقياً أولاً؛ وثانياً، ميل فكرة حقوق الإنسان إلى تقديم إطار معياري عالمي تُحمى فيه الحقوق بصرف النظر عن الأصل القومي أو المواطنة. وبصرف النظر عن التسويات والتوافقات التي عُدّت ضرورية لإعداد البيان العالمي لحقوق الإنسان الذي تتمثل أهم الجوانب فيه وأبرزها في انبثاقه من النظام الدولي وتجزئه فيه- ينبغي ان لا ننسى الكارثة التي كانت السبب الرئيس في الدفع باتجاه إعدادة. إذ تعكس الحربان العالميتان الأولى والثانية وما رافقهما من فظائع واحداث دامية حقيقة المأساة الكامنة في قلب النظام الدولي. وبالطبع، في حال عجز قانون الأمم عن تنظيم العلاقات بين الدول القومية ذات السيادة سلمياً (وهو القانون الذي يبرز ويكثر الحديث عنه عند اختراقه أكثر منه عند الحفاظ عليه والالتزام به)، لن يبقى امام هذه الدول من خيار سوى خيار الحرب والقتال الدموي. وبالنظر إلى طابعها المثالي الخالص، تشير فكرة حقوق الإنسان إلى شيء ما أكثر تطوراً وإتساعاً- إلى زمن تشكل فيه الإنسانية المشتركة والأساسية الأساس لتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية والقانونية بين الناس الذين لا تمثل هوياتهم الثقافية شيئاً خلا تنوعات شعبية على فكرة ما أكثر من كونها تعبيرات عن مناحي الاختلاف الرئيسة.

وينلخص المقصود بمثالية حقوق الإنسان في اعتقاد البعض بضرورة أن يشغل الأشخاص الذين يرغبون في "التفكير والشعور على نحو يتجاوز نطاق الأمة" ما أسماه عالم الأنثروبولوجي ميشيل رولف ترويلوت (1991) بـ "الشق الوحشي"، أو ذلك الموقع المثير للجدل الذي كُرس للغرابسي والهامشي والآخر. وثمة عددٌ

كبير ومثير للدهشة من الأفراد الذين يشغلون هذا الموقع؛ أي الشق الوحشي للمثالية ما بعد القومية- الذين ينظرون إلى الدولة القومية والنظام الدولي- في الأقل نظرياً- بوصفها شيئاً من الماضي. ومن المثير للدهشة، إدراج أسم المنظر جيرغن هابرماس (Jirgen Habermas) في هذه المجموعة الذي كتب وما زال يكتب، بشغف وبرؤية مستقبلية متفائلة عن ما أسماه "المجموعة ما بعد القومية" (استعارة مستمدة من علم الفلك تعني مجموعة نجوم ثابتة، ويبدو واضحاً- في ضوء استخدام هابرماس لها، ميلها إلى تأكيد المضامين الآخروية لزمن لا وجود فيه للدول القومية). وبالنظر إلى شدة عنايته بمفهوم المشروع السياسية، يدي هابرماس اهتماماً ملحوظاً بالآليات التي سيتمكن بواسطتها النظام الفيدرالي ما بعد القومي من تحقيق "التحانس المعياري" والأحاساس بالمجتمع المحلي، الذي، على الرغم من أهميته، يتسم بكونه كياناً هشاً يدور حول الجزء الأكبر من العالم الواقعي الهابرماسي.

وعلى شاكلة أغلبية من كتب عن "ما بعد القومية"، تحتم على هابرماس، في نهاية المطاف، ان يواجه كانت، داعية الكوزموبيتالية الحديثة، الذي يمثل "نموذجهُ المعياري لمجتمع [محلي عالمي] يخلو من أنواع الاقصاءات المحتملة" الوجه الآخر لما يسميه هابرماس "عالم الأفراد الاخلاقيين" (2001: 108). وعلى الرغم من اعتقاد هابرماس بعدم وجود "أي معوقات بنائية أمام توسيع نطاق التضامن المدني الوطني وسياسات دولة الرفاهية إلى حدود تقرها من النظام الفيدرالي ما بعد القومي [تُعد السياسات المذكورة في هذا الاقتباس الأساس الذي يستند إليه المجتمع المحلي في النظام الدولي الحالي]، لا يبدو هابرماس شديد الثقة بقدرة حقوق الإنسان على تقديم ذلك النوع من "مفهوم تقرير المصير الجماعي الذاتي الاحالة الذي يرسم حدود الحيز المنطقي" والذي يمكن فيه تنمية الأحساس بالهوية العالمية. (107). وطبقاً لما بيّنه هابرماس، فإن حقيقة جعل حقوق الإنسان، نظرياً في الأقل، الأساس المعياري للديمقراطية الكوزموبيتالية في المستقبل "لم تحدد هل يمكن [شيء ما] مثل إعلان حقوق الإنسان الذي أصدرته الأمم المتحدة والتي أتفق على صياغته مجموعة صغيرة نسبياً من الدول الأعضاء المؤسسة للأمم المتحدة في 1946 [كما ورد في

النص الأصلي] مقارنة التفسير المجمع عليه لهذه الحقوق وتطبيقها في عالم اليوم متعدد الثقافات" (108)⁽⁷⁾.

وطبقاً للبعض، لا يمكن ملاحظة هذا التوتر بشأن جعل "العالمية الأخلاقية لحقوق الإنسان" الأساس للمجتمع العالمي العابر للقوميات أو الكوزمبيتالي في أوساط مجموعة المستقبلين الأقل وضوحاً لجهة القدرة على رؤيتهم وفي الوقت نفسه الأكثر اندفاعاً الذين ينتشرون غالباً على حواف الفلسفة السياسية. وعلى الرغم من إمكانية تعقب تاريخ هذه السلسلة الفكرية والتاريخية التي تميز بها هؤلاء المنظرون الكوزمبيتاليون مباشرة إلى الحكيم كونيغسبيرغ، يعني التضاد الواضح والمباشر بين ثراء مخيالاتهم والطبيعة الكثيرة للواقعية الشائعة التي ما زالت تسيطر على الدراسات السياسية، فيما يعنيه، ان هؤلاء الرؤيويين المتحمسين هم حاملو راية النظرية القانونية والسياسية، إذ لا ينكر أحد أهمية عملهم، وبرغم ذلك ليس هناك الكثير من الأفراد الذين يودون التوغل معهم بعيداً في دهاليز مملكة الفنتازيا النظرية. وكما هو الحال دائماً، لا يمكن تلمس هذه الشجاعة الفكرية أو القدرة على الابتكار الحقيقي أو النظر في ما يحبه المستقبل للبشرية إلا في هذه الحشوف المهمة التي لم تنل ما تستحقه من اهتمام.

لنأخذ، في سبيل المثال، كتابات المنظرة السياسية السويدية ايفا ارمان التي كتبت وما زالت تكتب عن المشكلة المتعلقة بكيفية التوفيق بين حقوق الإنسان والنظرية الديمقراطية ضمن إطار كوزمبيتالي عام (2005، 2006)⁽⁸⁾. وبينما يفترض البعض ان "القانون الكوزمبيتالي يستلزم خضوع الوحدات الأصغر إلى إطار أخلاقي وقانوني أشمل" (2006: i)، تقول ارمان ان ما تسميه بالمقاربات "العامودية" للمعيارية الكوزمبيتالية لم "تنجح في تقديم رواية مناسبة للحس المشترك الذي يجعل الناس تضع معايير أخلاقية في داخل - أكثر منه خارج - مجتمعاتهم المحلية" (i). فضلاً عن ذلك، ترى ارمان ان حقيقة فشل النسخ السياسية للفيدرالية العالمية العابرة للقوميات التي أثرت حقوق الإنسان في صياغتها في "إدراك الدور التأسيسي لممارسة الاستقلال والتفاوض على الوكالة" (i) ينطوي على إشكالية كبيرة.

وبغية التصدي لهذه المشكلات، طورت ارمان نسخة "أفقية" متكاملة للعلاقة التكوينية على نحو متبادل بين حقوق الإنسان والديمقراطية في نظام عالمي لا تستند فيه الهوية إلى "سيادة مطلقة قديمة ما على النمط الوستفالي"^(*)، بل على ما وصفته بـ "السيادة بوصفها استقلالاً" (2006: 2)، وهذا هو أحد أنواع المبادئ الشكلية الذي تستند فيه الهوية الكوزميتالية إلى الاعتراف المتبادل بالمساواة على وفق مبادئ حقوق الإنسان. ولا يمكن قط المطالبة بهذا الاعتراف المتبادل سياسياً أو قانونياً بوصفه شرطاً للانتماء، بل ينبغي له أن ينبثق عبر الحوار وتشكيل ما أصطلحت ارمان على تسميته بـ "مؤسسات التشاور المشتركة" (3).

وبكلمات أخرى، لا يمكن وصف كوزميتالية ارمان البين ذاتوية بالمعادية للعمليات السياسية في نفسها، العمليات التي تُقر ارمان بأهميتها ولاسيما في مجال إدارة الصراعات التي تنشأ بفعل التصورات والآراء المتناقضة بشأن تحديد كيف يُشكل مبدأ السيادة بوصفها استقلالاً الأساس للحكم في المستوى العالمي. غير أن رؤية ارمان هي تلك الرؤية التي تنبثق فيها المعرفة الذاتية على نحو متزامن مع الإقرار المتبادل بالمساواة البشرية الجوهرية المتجذرة في وحدات هوياتية قائمة سلفاً من مثل الثقافة والأقليم والعرقية وغيرها. فضلاً عن ذلك، انتقدت ارمان هابرماس نفسه وبيّنت أن حديثه عن الدور الذي تضطلع به حقوق الإنسان في المستوى ما بعد القومي يقف على الضد من التزامه بالبين- ذاتوية. وطبقاً لارمان، فقد تجاهل هابرماس "تبصره الشخصي القائل أن التشاور والتفاوض يلعبان دوراً محورياً فيما يتصل بالوكالة وممارسة الاستقلال" بالنظر إلى إخراج الخطاب الأخلاقي (الذي يشتمل على حقوق الإنسان العالمية طبقاً لأرمان) من مستوى الفعل التواصلية بأسلوب يجعل "الأخلاق تلمس طريقها أعلى السياسة" وبالتالي تتجاوزها (2).

وبصرف النظر عما يمكن أن تفكر به في ضوء هذه النظرة المتمعنة في عالم النظرية الكوزميتالية/ما بعد القومية المستقبلية، فإن الأهم، بالنسبة لنا، هو معرفة

(*) (منطقة في ألمانيا سميت بأسمها معاهدة سلام وستفاليا في 1648 التي وضعت حداً لحرب الثلاثين عاماً).

مدى تأثير هذه النظرية باشتغالات هؤلاء الباحثين وغيرهم الذين ما زالوا يناقشون الجوانب المختلفة لحقوق الإنسان على وفق باراديم (نموذج) دولي صرف. وبينما يُرجح تعرض التوجه الكوزمبيتالي إلى الانتقاد بالنظر إلى مقارنته اللاواقعية المتعجلة (كما أعتقد) واللاسياسية إلى حد ما لحقوق الإنسان في العالم ما بعد القومي المستقبلي، تعني الهيمنة المتواصلة للدولة القومية - وبالتالي الدولية - في السجلات الفلسفية والسياسية المعاصرة ضرورة استمرار المنظرين أمثال ارمان في التركيز على شيء ما لم يوجد بعد. ويبدو ان تحالفاً ما قد نشأ بين هيمنة الدولي في حفل حقوق الإنسان، والطابع التقدمي المفترض للدولة بصفتها ايدولوجية، والمثالية الغامضة المقترنة بالكوزمبيتالية غايته إقصاء المجموعة ما بعد القومية وتحجيمها بوصفها موضوعاً مناسباً للاستعلام المعرفي. وفي الوقت نفسه، يُرجح ان تمثل هذه التأملات المبتكرة والمختزلة المبنثقة من الأطراف أداة مناسبة تساعدنا في معرفة كيف سيسهم إطار حقوق الإنسان المختلف والأكثر عضوية في تنظيم النظام السياسي والقانوني العالمي في المستقبل.

من بطن الوحش الأليف:

يرى البعض ان الإسهام الأهم الذي قدمه أنثروبولوجيا حقوق الإنسان الحديث هو الدراسة الاثنوغرافية المفصلة لشبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات من الداخل. ويُمثل هكذا نوع من الدراسات منظوراً أصطلحت آنليز رايلز على تسميته بـ "الشبكة من الداخل للخارج". ودراسة شبكات الحقوق العابرة للقوميات - أو أي شبكات أخرى - على هذا النحو يعني القيام بحركتين منهجيتين أساسيتين في الأقل. تتمثل الحركة الأولى في الفرضية التي تزعم عدم إمكانية فهم شبكة ما إلا من خلال الاشتراك في مواجهات متعددة مع العقيد أو نقاط التمثيل التي تتألف منها. إذ يحاول عالم الاثنوغرافيا ان يقترب بأكبر قدر ممكن من مستويات المرتبة الثانية من الشبكة التي تعني مراقبة الناشطين في الاجتماعات أو في اثناء إعدادهم للأنشطة والفعاليات، وتفكيك مكونات الشبكة التي تعني، طبقاً لرايلز، بيانات الأهداف التنظيمية ونسخ من وثائق حقوق الإنسان

الدولية، وتمثيلات تخطيطية للشبكة نفسها أمثال الشكل التوضيحي المعقد الذي قدمته بعنوان "الوصف التخطيطي لمجموعة العمل التابعة لمنظمات المجتمع المدني في آسيا والباسيفيك" (2000: 49)⁽⁹⁾.

ثانياً، إذا كانت اثنوغرافيا شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات تمثل دراسة لممارسات المعرفة العابرة أو المؤقتة في أصلها، ثمة سؤال يطرح نفسه هو كيف نعرف ان ممارسات المعرفة هذه تؤلف شيئاً ما يتجاوز ذلك، بمعنى تمثيل هذه الممارسات- وفي الوقت نفسه ضرورة التفكير بما بوصفها- نوعاً من أنواع المجموع الكلي المترابط منطقياً. وبكلمات أخرى، إذا كانت هذه "الشبكات" متوافقة مع ممارسات المعرفة التي تؤلفها- وبضمنها الممارسات القانونية والأخلاقية والسياسية الداخلة في منظومة "حقوق الإنسان"- إذن كيف يمكن، بالاستناد إلى منظور منهجي مبسط، ملاحظة هذا الشيء الأكبر وتفسيره.

ويتلخص الجواب في هذه الحالة بصعوبة ملاحظته بصرف النظر عن عدد عُقد التمثيل التي درسها الباحث بدقة وعناية وعن عدد مظاهر الشبكة التي خضعت للتحليل النقدي. والحل الأمثل لهذه المشكلة ليس هو الحل الذي تقدم به منظرو الأنظمة الكبرى الذين اضطروا إلى استنباط منحنيات الشبكة من مجموعة من الفرضيات النظرية الموجودة سلفاً. إذ تؤدي هذه المقاربة إلى الحصول على تصورات عن شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات متوافقة مع المشاريع النظرية أو السياسية الأوسع، الأنيقة مفاهيمياً والمفيدة لصناع السياسة، وفي الوقت نفسه المفصولة عما يمكن وصفه بممارسات هذه الشبكات. ومن الأهمية بمكان ان تستند معلوماتنا عن طبيعة شبكات حقوق الإنسان وآليات عملها في نظام الحكم العالمي المستقبلي المتأثر بمفاهيم حقوق الإنسان إلى الخبرات والظروف الأكثر فوضوية التي تنشط في ظلها شبكات الحقوق الفعلية. وإذا تعذر ملاحظة المجموع الكلي، كما يبين النقاش أعلاه، كيف يمكن إنتاج صورة "من الأسفل" (ينظر راجاغوبال 2003) لا تكون مضللة في جوانبها ومعطياتها؟

ومرة أخرى نعود إلى اثنوغرافيا حقوق الإنسان العابرة للقوميات. ففي دراستها للعلاقة بين القانون الدولي والعدالة المحلية، قدمت سالي أنغل ميري (2006أ)

رؤية داخلية خالصة وأكدت إمكانية الحصول على رؤية أفضل لشبكات حقوق الإنسان من قواعد بيانات البحث الاثنوغرافي. وفضلاً عن ذلك، تعقبت سالي شبكات الحقوق العابرة للقوميات - واجزاءً من نظام حقوق الإنسان الدولي التي تدعمها في بعض الأحيان - التي برزت في الخمسة عشر عاماً الماضية لمواجهة مشكلة العنف ضد النساء. وتمكنت سالي من دراسة هذه الشبكات من الداخل عبر طيف واسع من المستويات الجغرافية والثقافية التي أخذتها في رحلة طويلة إلى الهند والصين وفيجي وهونغ كونغ وهاواي وماسوشست في الولايات المتحدة. واجهت سالي في اثناء ذلك صعوبات عدة يعود السبب في أغلبها إلى حقيقة الاخفاق الجزئي للشبكات العابرة للقوميات الأثرية التي تبلورت في رد فعل على عنف الجندر في التنسيق والتكامل مع فروع نظام حقوق الإنسان الدولي التي تأسست لفرض قانون حقوق الإنسان الفعلي الذي يعد سيداو المظهر الأبرز له. وهذا يعني اعتماد سالي في دراستها لنظامي حقوق الإنسان على مقاربتين انطولوجيتين مختلفتين للغاية، والأهم من ذلك تداخل هذين النظامين بفضل مجموعة الممارسات (والفواعل) المشتركة التي تتراوح من الفعاليات المنظمة الخاصة بحقوق الإنسان إلى إعداد مسودات الوثائق. وبرغم ذلك، يتلخص ما تريد سالي تأكيد في دراستها في حقيقة إمكانية فهم شبكات الحقوق العابرة للقوميات - تلك الشبكات التي تتجاوز نظام الدولة الدولي المميز للأمم المتحدة والعلاقات الدولية على نحو عام - ثم تفسيرها بوساطة ما يمكن التفكير به بوصفه التطبيق الاثنوغرافي لكل من الخيال الفكري والأخلاقي. وهذا لا يمثل ذلك النوع من الاستقراء التقليدي من المبادئ الأولى الذي نلاحظه في الادبيات المعنية بحقوق الإنسان التي تبدأ عادةً بعبارات أمثال "الشبكات هي مجموعة من... المترابطة" ثم توظيف هذا التعريف في تناول ما يتوفر للكاتب من معلومات فعلية عن ممارسات حقوق الإنسان ومؤسساتها في أنحاء العالم أجمع. وعوضاً عن ذلك، ينبغي لعالم الاثنوغرافيا دراسة حقوق الإنسان العابرة للقوميات من الداخل بأسلوب يسهم في تسليط الضوء على زمنية المجموع الكلي - الشبكة - وفي الوقت نفسه تفسير السبب في أهميتها ومعانيها الأخلاقية والقانونية المتعددة وحجم تأثيرها في المواقع والأوساط غير المحلية.

ولا تنحصر أهمية دراسة الشبكات العابرة للقوميات من الداخل في الجانب المنهجي فحسب. لتأخذ في سبيل المثال أحدث دراسات عالمة الانثروبولوجي شانون سيد (2006، 2008) التي ركزت فيها على إحدى شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات التي تضم عدداً من الحركات الاجتماعية والسياسية المحلية في جايباس، المكسيك. تقيم هذه الشبكة بمتابعة عدداً من الموضوعات والمسائل المترابطة بعضها خاص بالمكسيك في حين يتجاوز بعضها الآخر نطاق اشكاليات العلاقة المشحونة تاريخياً بين الدولة القومية المكسيكية والسكان المحليين الذين عملت نخب البلاد ما بعد الثورية على اقضاء الغالبية العظمى منهم عن السلطة. وبفضل تعقبها ودراساتها لعملية بروز المعايير في حيز يقع بين العالمي والمحلي (غوديل 2007)، لم تكف سيد باقتراح طرائق تساعدنا في إعادة التفكير والنظر بآليات عمل الشبكات العابرة للقوميات فحسب، بل أنها أسهمت، بفضل دراستها لتفاصيل الممارسات المعيارية التي تؤلف الشبكات بوصفها كيانات منتمية، في تقديم رؤية مختلفة تماماً عن حقوق الإنسان.

وتمثل دراسة سيد إحدى الحالات التي بقيت فيها المعاني المحددة لحقوق الإنسان مائعة ومتعددة في جوهرها ولا تعتمد على مجموعة افتراضية من المبادئ التي حددها مجموعة صغيرة من أفراد النخب العالمية، بل تعتمد على الفواعل الاجتماعيين الذين أضحت حقوق الإنسان بالنسبة لهم جزءاً من ممارساتهم الأخلاقية والقانونية والسياسية المتضمنة في سياقات متنوعة. تبعاً لذلك، بينت سيد كيف أستند الزعماء المحليون وغيرهم، الذين يوظفون خطاب حقوق الإنسان بوصفه جزءاً من كفاحهم طويل الأمد للحصول على الكرامة الإنسانية والاحترام الذاتي، إلى حزمة أساسية من معايير حقوق الإنسان الدولية أمثال المساواة واحترام الاستقلال الفردي والجماعي، والعالمية ثم عملوا على استدماجها في داخل حزمة غير تقليدية من المبادئ الأخلاقية والقانونية المتجذرة على نحو راسخ في التقاليد الثقافية المحلية. وثمة مبدأ واحد فاق المبادئ الأخرى في أهميته وطابعه المبتكر هو إيمان السكان المحليين في المكسيك ان حقوقهم الإنسانية "توجد في ممارساتهم العملية". وعن هذا المبدأ، قالت سيد، "من خلال إلغاء الدولة

بوصفها المحال عليه الخارجي فيما يتصل بالحقوق، تشكل عمليات إعادة الصياغة المفاهيمية هذه تحدياً لا للدولة فحسب، بل لتصورات الحقوق المفاهيمية الليبرالية والليبرالية المحدثة وعلاقتها بالقانون" (2008: 37).

وتنطوي الدراسات التي كتبها الاثنوغرافيون - ومازالوا - عن الشبكات العابرة للقوميات وحقوق الإنسان على مضامين أربعة رئيسة في الأقل فيما يتصل بنظرية حقوق الإنسان وممارستها حالياً (وفي المستقبل). أولاً، بصرف النظر عن طبيعة الارتباط بين حقوق الإنسان والنظام (ورعاً الشبكة) الأوسع، ستخضع آليات هذا الارتباط والمعاني الأوسع لحقوق الإنسان في الأغلب إلى عمليات إعادة تفسير متواصلة على وفق الصيغ اللاكوزمبيتالية والمحلية والاثنية وغيرها من الإملاءات التي لا تتوافق عادةً مع تلك الشائعة في نظام حقوق الإنسان الدولي نفسه. غير ان هذا لا يعني، طبقاً لما بينه ميري وسبيد وغيرهم، "الاستئصال الحتمي لبعض من جذور حقوق الإنسان"، بما ان هذه الحقوق ما زالت مستمرة "في العمل" بوساطة مجموعة المبادئ الجوهرية حتى في حالة هضم هذه المبادئ في "العالمي" الذي وصفته ميري (2006أ، 2006ب).

ثانياً، تميزت اثنوغرافيا شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات بانفتاحها على مستويين مختلفين يمكن الحديث عنهما كليهما بصيغ القيم. ففي المستوى الأول هناك القيم التي تشدد على التغيير الاجتماعي، والتبلور والتقدم البشري وغيرها من المظاهر. وهذه القيم تُعدّ مبرراً كافياً للجهود التي تبذل في سبيل تحقيقها واعتمادها في تشييد العالم ما بعد القومي. إذ يُرجح ان تتضمن هذه القيم إيماناً في أهمية الشبكة بوصفها الوسيلة البنائية التي يمكن بوساطتها إحداث التغيير المطلوب (بدلاً من الاعتماد على نظام فيدرالي - عالمي أُعد على وفق نموذج الدولة القومية الفيدرالية الحديثة). وهناك في مستوى آخر أكثر تحديداً القيم التي ستستند إليها هذه الحركة التقدمية المتواصلة في المستقبل. وهذه القيم تتضمن - وفي واقع الأمر - تتأثر باحدى نسخ حقوق الإنسان المتعددة في أغلبية الرؤى الكوزمبيتالية.

ثالثاً: أظهرت الرؤية الداخلية التي أعتمدها بعض الباحثين أنه على الرغم من ان حقوق الإنسان ستبقى دائماً، وإلى حدٍ ما، متواجدة في الممارسة العملية، ليس

ثمة شك في وجود أنماط عدة متضمنة في الأشكال المختلفة الكثيرة من الممارسات المعيارية التي وثقها علماء الأنثروبولوجيا القانونية على وجه الخصوص (كاوان ودمبور وولسن 2001؛ غوديل وميري 2007). وهذا يعني ان ما حاولت ارمـان وآخرون بإصرار دحضه وإنكاره- البعد "العامودي" المخيف لنظام الحكم العالمي- لا يتعارض بالضرورة مع الاستقلال الثقافي أو الأشكال الأخرى من الهوية الذاتية والجماعية. وفي واقع الأمر، من الصعوبة بمكان تخيل نظام كوزمبيتالي لا يمكن فيه فرض إطار معياري مشروع مستند إلى حقوق الإنسان على من يتجاهله أو لا يتفق معه أو يفضل بديل راديكالي عنه. ويتفق حتى أشد الباحثين إلزاماً بأشكال المشروعية البين- ذاتوية على ضرورة إيجاد آلية ما لفرض القيم وتطبيقها. وبالاستناد إلى ما وثقته بعض دراسات حقوق الإنسان الاثنوغرافية عن الأنماط الشائعة في ممارسات حقوق الإنسان، ثمة ما يدعونا إلى الاعتقاد بإمكانية خلق هذا البعد العامودي وشرعنته من "القاعدة صعوداً".

وفي الختام، سلطت دراسة شبكات حقوق الإنسان العابرة للقوميات- وربما هذا هو الجانب الأهم الذي يميزها- الضوء على شيء آخر ينبغي لمشيدي النظام وأسياد العالم الكوزمبيتالي القادم أخذه على محمل الجدل هو ميل الشبكات المستندة إلى حقوق الإنسان إلى ان تكون امبريالية في بعض الأحيان. وليس ثمة شك في انتشار السلطة بأساليب معقدة واحياناً مفارقة في وقت يغدو فيه خطاب حقوق الإنسان الوسيلة الرئيسة التي يشكل بواسطتها فواعل اجتماعيون عاديون ينتشرون في طيف واسع من السياقات المعاني الأخلاقية والقانونية. وفضلاً عن ذلك، تعمل "سلطة حقوق الإنسان" (ريس وروب وسكنك 1999) على إلحاق الضرر بمجموعة المبادئ الجوهرية تلك التي يُرجح ان يغدو خطاب حقوق الإنسان بدونها شيئاً ما مختلفاً للغاية. وبالطبع، ثمة مفارقة عميقة في حقيقة تمثيل هذا الخطاب، ولاسيما بعد 1989، نوعاً من أنواع "الامبريالية الأخلاقية" في بعض الحالات (هيرنانديز- تريول 2002).

وبأني تقدم منظمات المجتمع المدني العابرة للقارات الغذاء والمعدات وبذور البطاطا والمياه إلى السكان في المناطق الريفية في بوليفيا ضمن برنامج حقوق إنسان

أوسع وأكثر طموحاً (غوديل 2007ب، 2009أ، بوسترو 2007). في ضوء ذلك، هل يدهشك معرفة شروع السلطات المحلية في مساعدة السكان على التمتع بالحقوق والحريات من دون تدخل منها بعد وقت قصير من ذلك أو الإطلاع على التغييرات التي شهدتها أوجه الحياة المختلفة من علاقات الجندر إلى حل الخلافات بين الأفراد في ظل الاملاءات التي تفرضها وجهة النظر العالمية المختلفة عما عهده السكان من قبل؟ في واقع الأمر، يتمثل جوهر الامبريالية في مصادرة الخطابات البديلة بالاستناد إلى ان ما تؤمن به وتعتمده القوى الامبريالية من منظورات وممارسات هو الصحيح أو المتفوق اخلاقياً أو الأكثر فائدة اقتصادياً. وبما ان معايير حقوق الإنسان لا تظهر بشكلها النهائي المتكامل في انحاء العالم المختلفة سواء في مناطق بوليفيا الريفية أو في هيئات التخطيط التابعة للحكومة الفيجية، ستبقى مشكلة تحديد المدى الذي تتأثر به أفكار حقوق الإنسان بأشكال السلطة السياسية والاقتصادية فضلاً عن أشكال السلطة الاخرى قائمة.

التفكير ووضع المعايير خارج نطاق الأمة:

في بياهم عام 1998، ذكر كل من فنج جيه وبروس روبنز ان عالم المستقبل - العالم الكوزمبيتالي الذي سيمتيز بشيوع "السياسات الكوزمبيتالية" - لن يظهر ما لم يتوفر عدد كاف من الأشخاص في اجزاء مختلفة من العالم الراغبين بالتفكير وكذلك الأحساس خارج نطاق الدولة القومية والنظام الدولي الذي استمر لقرون طويلة حتى بدا للناس وكأنه نظاماً محتوماً. وربما بالإمكان وصف القرن العشرين بحروبه الشاملة وعشرات الملايين من القتلى بالمشرفة الفعلية التي تحولت فيها أوهام "الأمية" إلى مجرد رماد. وكما ذكر المنظر السياسي والمؤرخ الفكري اشعيا بيرلن ذات يوم "عشت معظم سنيّ حياتي في القرن العشرين من دون، هذا ما أود اضافته، معاناتي صعوبات شخصية. ولكني لا أتذكر هذا القرن سوى بوصفه القرن الأكثر ترويعاً في التاريخ الغربي" (مقتبس في هوبسوم 1995: 1).

وعندما ذكر روبنز في موقع آخر ان الأمية - التي تعني ايديولوجية العلاقات الدولية بوصفها حلاً تقدمياً وواقعياً لإدارة التنوع السياسي والثقافي في

العالم - تمر بمرحلة "عصبية" (1999)، كان يشير إلى العبء النفسي الفظيع الذي القاه التاريخ الحديث على كاهل البشرية، التاريخ الذي أسهم في جعله ممكناً وحتى مفروضاً النظام الدولي الذي لعبت عملية تأسيسه دوراً بارزاً في تأكيد مصداقية الدولة القومية وحتى الاحتفاء بها وتمجيدها في منتصف القرن العشرين. ولهذا السبب تحديداً، يعتقد روبنز وجيه ان الكوزمبيتالية وما بعد القومية لن تكون قط حقيقة واقعة ما لم يرغب الناس المنتشرين في نطاق واسع من الأماكن في الشعور بما وراء الأمة، في التخلي عن تعلقهم بالدولة القومية بوصفها الوحدة النهائية للهوية والموافقة على إعادة صياغة طريقة تعلقهم بها بأسلوب أكثر تواضعاً ومختزل بنائياً.

وفي هذين المجالين تحديداً- أي التفكير والشعور خارج نطاق الأمة- من الأهمية بمكان بالنسبة للناس التفكير بالمعايير بأسلوب مختلف جذرياً. ويتمثل جوهر الكوزمبيتالية، طبقاً للفيلسوف السياسي مارثا نوسبوم في رغبة الاطراف الاجتماعية الفاعلة وكذلك الجماعات البشرية في التفكير في وحدات الهوية بصيغ مجموعة من الدوائر المترابطة والمتشابكة مع منح الدائرة الأبعد القيمة القانونية والأخلاقية والسياسية الأعلى. وفضلاً عن ذلك، تتطلب الكوزمبيتالية من المواطنين العالميين أن يبدأوا من الحلقة الخارجية المتعايشة مع المجتمع العالمي نفسه، ثم الشروع "برسم الدوائر بطريقة ما باتجاه المركز" (نوسبوم 1996: 9 مقتبسة من الفيلسوف الرواقى هيروقليس). وبقيامهم بذلك، فإن كل ما يتبقى هو وحدة هوياتية واحدة هي الوحدة الكوزمبيتالية. والإطار المعياري الذي سيحيط بهذه الهوية الكوزمبيتالية، وإلى حد ما ينتجها (أو يعيد انتاجها) سيمثل أحد نسخ حقوق الإنسان العالمية. وهذا يتطلب انتقالاً حقيقية في الاعتقاد المعياري، انتقالاً لم تحدث ولا يتوقع حدوثها حتى اللحظة الراهنة بالنظر إلى الصعوبات التي تسبب بها الطابع الدولي لنظام حقوق الإنسان الحالي⁽¹⁰⁾.

ختاماً، اعتقد بالحاجة إلى توخي المزيد من الدقة والتحلي بالصدق بشأن نوع النظام السياسي الذي يمثل أما شرطاً مسبقاً لنظام حقوق إنسان عالمي حقيقي (وأعني بذلك أن تُطبق على نحوٍ كامل) وأما تكملة ضرورية له. وبالإمكان تحقيق

ذلك جزئياً من خلال التخلي عن الفرضيات الدولية الخاصة بالعلاقات الدولية وقانون الأمم الذي أصبح منهكاً ومعيقاً للإنتاج ولاسيما في غضون الخمسين عاماً الماضية. ان تأسيس الأمم المتحدة لم يحل مشكلات العلاقات الدولية التي جعلت من القرن العشرين "القرن الأكثر فظاعة في التاريخ الغربي، بل أنها أسهمت في كبحها بطريقة تجعلها قادرة على معاودة الظهور بأشكال مختلفة وان لم تكن أقل مأساوية". وينبغي ان نتعامل بجدية مع منظري حقوق الإنسان الكوزمبوتاليين أمثال ارمان التي لطالما عُرِفَتْ بدقة اهتمامها بالتفاصيل وخيالها المفرط، هذا إذا أردنا تسليط المزيد من الضوء على وعود المجموعة ما بعد القومية.

هوامش الفصل الخامس

1. تركز دراسة كوري التي تناول فيها علاقة منظمات المجتمع المدني بالإعلان العالمي على المضامين السياسية والمؤسسية لمقولة روزفلت "الكرمة المثيرة للفضول" التي ظهرت لأول مرة في مقالة نُشرت في جريدة نيويورك تايمز عام 1948 بشأن أعمال لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة وأنشطتها. وكما لاحظ كوري، تنطوي هذه المقولة على "أبعاد ومضامين عدة" (1998: 48).
2. لم أتطرق إلى التمايز الآخر والمهم بين "الدولة القومية" و"الأمة" - وهو تمايز لم ينل ما يستحقه من اهتمام - بالنظر إلى ضعف علاقته بالفكرة المحورية التي يناقشها الكتاب.
3. على الرغم من كون الولايات المتحدة دولة-قومية شابة نسبياً، ثمة مستوى من النشاط والتنوع القانوني بين مناطقها ولاياتها المختلفة مثير للاعجاب. وهذا التنوع يعكس بوضوح تاريخها السياسي المعقد، ولاسيما ما يتصل منه بالأسلوب الذي أتبعته السياسة الرسمية للامبريالية الداخلية في توظيف بعض من الأنظمة والتقاليد القانونية الإسبانية والفرنسية والمكسيكية واستدماجها في البنية الفيدرالية. وبالإمكان ملاحظة ذلك في القوانين الحالية المعمول بها في ولايات لويزيانا وكاليفورنيا ونيومكسيكو. وعلى الرغم من هذا التنوع القانوني، برزت العديد من التيارات المعارضة القوية في الولايات المتحدة منذ عشرينيات القرن العشرين التي يُعدّ المعهد القضائي الأمريكي أحد أهم الممثلين لها. وتتلخص مهمة هذا المعهد - الذي يتولى إدارته ما يمكن تسميته بالنظير القومي للنخب الكوزمببتالية العابرة للقوميات المعاصرة - في إجراء التعديلات اللازمة على القوانين والتشريعات في عموم الولايات المتحدة من طريق أولاً معايير المبادئ القانونية وتوضيحها بين النظم التشريعية والقضائية المختلفة. غير أن المعهد لم يحرز سوى نجاحاً جزئياً في جهودِه هذه ولاسيما في مجال القوانين والتشريعات الخاصة بالتجارة (من طريق القانون التجاري الموحد) - وثانياً، من طريق تطوير التربية والوعي القانونيين بالتعاون مع مؤسسة القضاء الأمريكية.

4. هذا الدستور وقوانين الولايات المتحدة التي تصدر تبعاً له، وجميع المعاهدات المعقودة أو التي تعقد تحت سلطة الولايات المتحدة، تكون القانون الأعلى للبلاد. ويكون القضاة في جميع الولايات ملزمين به، ولا يُعتد بأي نص في دستور أو قوانين ولاية يكون مخالفاً لذلك.

5. يُعدّ قانون الحقوق المدنية لعام 1964 مثلاً جيداً على ذلك، وهو مشروع قانون دخل حيز التنفيذ بعد موافقة الكونغرس الأمريكي عليه وتوقيعه من قبل الرئيس لندون جونسون، بموجب هذا القانون، أُبطل العمل بما يُعرف بقانون جم كرو الذي كان معمولاً به في الجزء الجنوبي من البلاد والذي شُرّع في الأصل في نهاية القرن التاسع عشر لمواجهة الامتيازات التي حصل عليها الافارقة الامريكان في المرحلة التي تلت الحرب الأهلية مباشرة. وهذه القوانين كانت تفرض تطبيق سياسة الفصل العنصري في الأماكن كافة، من باصات النقل إلى صالات السينما والمسرح. في ولايتي فرجينيا، في سبيل المثال، أبطل قانون الحقوق المدنية قانوناً سابقاً ينص على الآتي: "على كل شخص... يدير... قاعة أو مسرحاً أو اوبرا أو سينما أو أي مكان آخر لعقد الاجتماعات العامة أو تقديم فنون التسلية يحضره اشخاص بيض وسود، ان يخصص أماكن محددة للبيض واخرى للسود بما يضمن فصلهم عن بعضهم بعضاً". (مقتبس في خدمات بارك القومية 2008).

6. ان حديثي عن الولايات المتحدة بهذا الأسلوب لا يعني خلو نظامها الفيدرالي من العيوب وحتى التناقضات الصارخة، ولكنني أعتقد أن المقايسة بينه والنظام السياسي والقانوني الفيدرالي/العالمي في المستقبل لها ما يبررها في هذا الموقع على الرغم من أهمية الإطلاع على مناحي القصور الكثيرة المتضمنة فيها عند الأخذ بنظر الاعتبار المشكلات التي يتوقع للنظام الفيدرالي العالمي مواجهتها.

7. ليس من الواضح ما يقصده هابرماس هنا، فهل يقصد اتفاق "الاعضاء المؤسسين للأمم المتحدة في 1946" على صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (وفي هذه الحالة يكون هابرماس قد جانب الصواب) أم ببساطة تولي "عدد صغير نسبياً" تأسيس الأمم المتحدة. ثمة غموض يتعلق بتركيبة

الجميل النحوية هنا، وأعتقد ان السبب يعود إلى الترجمة المرتبكة (قام بها ماكس بينسكي) من كتاب هابرماس الذي عُرف بلغته الألمانية المعقدة.

8. تعود بدايات تعريفي إلى أعمال ارمان حول حقوق الإنسان والكوزميتالية إلى ربيع 2006 في الورشة الدولية- أو العابرة للقوميات- المعنونة "كبح حقوق الإنسان: الأسباب والمسوغات"، التي عُقدت برعاية مؤسسة ارمغارد كوننكس ومركز ماكس فيبر للدراسات الاجتماعية والثقافية المتطورة، جامعة أرفورت. في الورشة التي تولى إدارتها المنظر الاجتماعي هانز جواس، ألقى رونالد دووركن خطاباً تحريضياً عن التعذيب وحقوق الإنسان.

9. تدور دراسة رايلز حول مسؤولي الحكومة الفيجية والناشطين في حقوق الإنسان الذين كانوا يستعدون لحضور مؤتمر الأمم المتحدة الرابع الذي كُرس لمناقشة أوضاع النساء في بكين في 1995.

10. للإطلاع على المزيد بشأن العلاقة بين حقوق الإنسان والكوزميتالية، ينظر جيه 2007.

الفصل السادس

حقوق حرة

علم الأنثروبولوجي وبروز حقوق الإنسان

النيوليبرالية

تمثلت إحدى الأفكار الرئيسة التي طرحها الكتاب الحالي في عدم اسهام علم الأنثروبولوجي اسهاماً واضحاً ومميزاً في تطوير نظام حقوق الإنسان في حقبة ما بعد الحرب، بدءاً من مناقشة ثم إعلان مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وصولاً إلى التعديلات والاضافات الفلسفية والمؤسسية على الأفكار والممارسات التي تبلورت ببطأ إلى اطار معياري فاعل يتميز بوفرة طموحاته العابرة للثقافات. غير ان هذا الغياب الأنثروبولوجي نفسه مارس تأثيراً مفارقياً كبيراً في صياغة الطريقة التي برزت فيها فكرة حقوق الإنسان في الخمسين عاماً الأخيرة. ولسوء الحظ، طبقاً لالان ميسر (1993)، لم تكن النتيجة التي أسفر عنها هذا التأثير جيدة على الدوام.

ومما يثير الاستغراب والسخرية في آن معاً ان فرعاً معرفياً مثل علم الأنثروبولوجي الذي قضى المائة وخمسين عاماً الأخيرة في جمع البيانات التجريبية - في ظل ظروف ملتبسة احياناً- عن الأوضاع البشرية بتنوعاتها كافة، وتطوير الأطر النظرية لتفسير هذه البيانات لم يقدم اسهاماً يُعتد به في هذه المجموعة الواسعة من التفسيرات الخاصة بواحدة من أهم الحقائق المعروفة عن الجنس البشري: أنهم جميعاً متشابهون بفضل انسانيتهن المشتركة التي تؤلف خاصية أخلاقية تتجاوز العنصر البايولوجي المجرد؛ وان هذا التشابه الجوهرى ينطوي على مضامين معيارية؛ وأخيراً ان هذه المضامين تتخذ شكلاً محدداً يتمثل في الحقوق، وهذا الشكل يضع قيوداً شكلية على المدى الذي يمكن فيه لحقوق الإنسان التعايش مع المكونات المعيارية الاخرى التي يمكن اشتقاقها على نحو متساوق من حقيقة الانسانية المشتركة نفسها.

وبالطبع، ظهرت على مر التاريخ البشري العديد من الأطر العالمية الأخرى التي تؤلف أنظمة الأفكار التي تزعم أنها تشمل، والأهم، تُعرف الناس سواء أمنوا بحقيقة هذه الافكار أم لا. غير أني أعتقد ان فكرة حقوق الإنسان، كما تبلورت

وتطورت في حقبة ما بعد الحرب، هي أول "فكرة" عالمية حديثة تقرر على نحو واضح وتشتمل على جميع "الأفكار" العالمية القائمة الأخرى (ولاسيما الأديان) وتعترف بأصولها التاريخية وأهميتها للناس، وحتى تمنحها درجة معينة من المشروعية. في الوقت نفسه، تزعم هذه الفكرة نفسها قدرتها على تجاوز هذه الأفكار جميعاً في نوع من التأكيد النهائي غير القابل للدحض للإرادة العلمانية- الأخلاقية والعلمية. ولكن ما الشكل الذي كان يمكن لفكرة حقوق الإنسان المعاصرة- ناهيك عن تعبيرات هذه الفكرة القانونية والسياسية في المستوى الدولي- ان تتخذه فيما لو أُتيح لمناهج علم الأنثروبولوجي ومفاهيمه المتنوعة فرصة أكبر في التأثير فيها؟

في واقع الأمر، تعرض سبيل الاجابة عن هذا السؤال تعقيدات وصعوبات عدة ليس أقلها ما يستلزمه من عملية تخيل تتناقض مع المسارين التاريخي والخطابي. وبرغم ذلك، تمثل الاجابة عن هذا السؤال- أو محاولة الاجابة عنه- إحدى الطرائق التي تنطلق بوساطتها إلى الأمام في ظل انشغال خطاب حقوق الإنسان المعاصر بعددٍ لا يحصى من العضلات والمشكلات الإنسانية. وعلى فرض الدور الذي أضطلعت به الثغرة الكبيرة الناجمة عن إسكات "الصوت الأنثروبولوجي" في خلق الكثير من العضلات في العقود التي تلت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ما زالت حقيقة ان هذا الصوت لم يكن غائباً كلياً عن المشهد العالمي قائمة وتستدعي التفكير⁽¹⁾.

وثمة مجال واحد في الأقل في حقوق الإنسان أسهم فيه علماء الأنثروبولوجي فلسفياً وسياسياً ومؤسسياً بطريقة تُبين ما كان يحتمل ان يحدث فيما لو منحوا فرصة أكبر. فمنذ مطلع سبعينيات القرن العشرين، تصدر الأنثروبولوجيون المشهد النظري والممارساتي الخاص بأشكال مختلفة من الحقوق الجماعية التي تمثل فئة معيارية مثيرة للجدل إلى حد بعيد بالنظر إلى اختلاف الآراء بشأن إمكانية اعتبارها فئة ثانوية تابعة لحقوق الإنسان العامة⁽²⁾. وعلى الرغم من تأخر حقبة السبعينيات نفسها فيما يتصل بالتطور التاريخي (المتواصل) لحقوق الإنسان، فأثارت توشراً في الوقت نفسه إلى المراحل المبكرة للتطورات المتسارعة التي شهدتها حقول حقوق الإنسان فيما بعد.

وهناك العديد من الجوانب التي تميز التطورات التي شهدتها هذه الحقبة عن نظيراتها في الحقب السابقة لعل أهمها بروز الأفكار والطروحات المؤيدة لفئات الحقوق الجديدة أو المناهضة لها- من مثل حقوق السكان المحليين- من حركات النضال السياسي والاجتماعي أولاً أكثر منها من قاعات الدرس الأكاديمية. ولهذا، نلاحظ عدم نزول الأنثروبولوجيين إلى ساحات الوغى النظرية المختلفة (والساخنة كما هو متوقع) الا بعد ترسخ مكانة فئات الحقوق الجماعية الجديدة سياسياً ومؤسسياً- على الرغم من حدوث ذلك على نحو رمزي. وقد ترتب على عملية القلب الاستمولوجي في التاريخ الفكري العام لحقوق الإنسان نتائج على قدر عالٍ من الأهمية فيما يتصل بالطريقة التي اعتمدت لتصور الحقوق الجماعية وفهمها في سياق حقوق الإنسان بعامة. ويعتقد البعض بإمكانية توظيف هذه النتائج بوصفها عدسات نقدية أخرى لدراسة حقوق الإنسان بعامة وفهمها على نحو أعمق.

وبقيامنا بذلك، سنلاحظ ان البعد الوحيد في حقوق الإنسان الذي يحظى بحصة الأسد من التأثير الأنثروبولوجي لا يخلو، لهذا السبب تحديداً، من تناقضاته الداخلية ومحاور صراعه الخاصة. في واقع الأمر، أسهمت عملية توسيع حقوق الإنسان لتشمل أنواع مختلفة من الحقوق الجماعية في حدوث توترات ومشكلات لم تكن لتقع في الحالات الأخرى. وبرغم ذلك، فهذه التوترات نفسها، وهذا ما أود الحديث عنه في الفصل الحالي، هي أحد المصادر المهمة للحراك النظري والسياسي الهائل الذي شهده الحقل، والسبب في ذلك يعود اساساً إلى تمثيل هذه التطورات الأخيرة في الحقوق الجماعية انعكاساً جزئياً لمقدار معين من التأمل الداخلي النقدي حتى ان لم يتجاوز ذلك حدود تنبه المعنيين- للمرة الأولى في الكثير من الحالات- لأهمية الطرائق البديلة التي يمكن بواسطتها تقديم المعارف الخاصة بحقوق الإنسان. وهكذا، يمكن القول ان الفضل في خضوع فكرة حقوق الإنسان العامة نفسها إلى ذلك النوع من النقد والتحليل العميقين اللذين تتطلبهما يعود اساساً إلى هذا التوسع في فئات حقوق الإنسان والحاجة الناجمة عن ذلك إلى مزيد من المنظرين لتحديد مدى ملائمة هذه الفئات وتوافقها مع الأطر المفاهيمية المترامية الاطراف والموجودة سلفاً.

سياسات الحقوق الحرة وعودها:

شهدت فئات حقوق الإنسان تطورات عدة ومتنوعة منذ العام 1948. وثمة تطوران حظيا بأهمية استثنائية لجهة تأثيرهما وأنا معني في هذا الفصل بمناقشة النوع الثاني منهما. ولا يُعدّ النوع الأول شكلاً من أشكال التوسع بقدر ما هو عملية أسهمت في تأكيد أنواع حقوق الإنسان الموجودة أصلاً وتجسدت فيها سياسات العلاقات الدولية من خلال الاملاءات الاجرائية المألوفة للقانون الدولي. تبع صدور الإعلان العالمي (في الأقل نظرياً) جملة من الاجراءات القانونية الملزمة التي كان الهدف منها تفعيل بعض فقرات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ففي سبيل المثال لا الحصر، وصف كل من الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية والميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الفقرات الأهم في الإعلان العالمي بالملزمة بالنسبة للدول الاعضاء التي وقعت وصادقت عليه. وعلى الرغم من استغراق عملية دخول هذه الموائيق حيز التنفيذ عشر سنوات كاملة (1966-1976)، لم تسهم الاجراءات التي أُتخذت لتحويل فقرات أساسية من الإعلان العالمي إلى قانون مُلزم (في المستويين الداخلي والدولي) في زيادة عدد أنواع حقوق الإنسان بقدر ما أسهمت في تعزيز فاعلية الحقوق الموجودة سلفاً.

لنأخذ المادة السادسة من الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية في سبيل المثال. إذ يتوجب على الدول الاعضاء التي صادقت على الميثاق وجعلته، طبقاً لذلك، ملزماً في القانون الداخلي الإقرار، وبالتالي الالتزام بتنفيذه: "الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان. وعلى القانون ان يحمي هذا الحق. ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفاً". وهذه المادة تذكرنا بالمادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تفيد "لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه". وطبقاً لذلك ان العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لم يأت بجديد عندما دخل حيز التنفيذ في عام 1976 (وعمل القانون المحلي بمواده، في الأقل نظرياً في البلدان التي صادقت عليه)⁽³⁾. وهذا يعني ان حقل حقوق الإنسان لم يشهد زيادة مفاجئة في المحتوى المعياري، بل تعرض المحتوى القائم أصلاً إلى تفسير مهم في الشكل حصراً.

وبالإمكان إيراد المزيد من الأمثلة على عملية التداخل أو التفاعل القائمة بين الإعلان- العهد أو العهد- القانون التي تم فيها تحويل مبادئ حقوق الإنسان المبينة (أو المذكورة ضمناً) في اتفاقيات حقوق الإنسان السابقة إلى شكلٍ ارتبطت بوساطته الطموحات المعيارية في الاتفاقيات المبكرة بالأشكال الحقيقية من الممارسة السياسية والاجتماعية والقانونية. ويُعد الميثاق الدولي لإلغاء جميع أشكال التمييز العنصري (1969)، والميثاق الدولي لإلغاء جميع أشكال التمييز ضد النساء (1981)، والميثاق الخاص بمنع الاتجار بالبشر واستغلال الآخرين لأغراض الدعارة (1951)، والميثاق الدولي لمناهضة التعذيب وغيره من أشكال المعاملة أو التعذيب القاسية والإسانية (1987)، والميثاق الخاص بمناهضة التمييز في التعليم (1962)، ومواثيق جنيف الأربعة (1950)، التي تُعدّ مضامينها القانونية والأخلاقية من الموضوعات المثيرة للجدل في السنوات الأخيرة بالنظر إلى السياسات التي ارتبطت بغزو العراق وأفغانستان بقيادة الولايات المتحدة، من أبرز الأمثلة على عملية التداخل هذه.

وبينما استمرت عملية التطوير المعيارية في التبلور على وقع التسييس المتصاعد لقانون حقوق الإنسان الدولية، لاحظ المعنيون بالحقوق نفسها عملية تسييس أخرى تسير في مسارٍ موازٍ لعملية التطوير ويتم فيها توسيع نطاق فكرة حقوق الإنسان الأساسية وتحديثها وتقويضها (وفي بعض الحالات) تحويلها على نحو جذري. وتمثلت هذه العملية فيما وصفه ول كيملكا بـ "حقوق الأقليات الجوهرية" التي تعني أنواعاً خاصة من حقوق الإنسان التي تتميز بكونها جوهرية (بمعنى تمثيلها حقوقاً محددة لا محض مبادئ أخلاقية أو قانونية عامة) وفي الوقت نفسه ما فوق فردية (بمعنى الحقوق التي تتجسد بأوضح صورها في الجماعات من أنواع مختلفة من مثل الأقليات، والسكان المحليين، وغيرهم). وطبقاً لما ذكره كيملكا: "حظيت حقوق الأقليات ببعض الاهتمام والاعتراف الدوليين في ظل برنامج "حماية الأقليات" التابع لعصبة الأمم. غير أن هذا البرنامج تعرض إلى انتهاك فظيع على يد النازيين الذين شجعوا الأقليات الألمانية في تشيكوسلوفاكيا على زيادة سقف مطالبهم من حقوق الأقليات. وحينما عجزت الحكومتان البولندية

والتشيكوسلوفاكية أو لم ترغبا في تلبية هذه المطالب، استخدم النازيون هذا الرفض كذريعة للغزو. ولهذا السبب تحديداً، حُذفت جميع الإشارات إلى حقوق الأقليات العرقية والقومية من الاعلان العالمي لحقوق الإنسان عندما تبنته الأمم المتحدة" (1995: 18).

ولأجل تفسير هذا الأمر تحدث كيملكا عن اعتقاد معدي مسودة الإعلان العالمي ان مواداً معينة من شأنها حماية الجماعات الضعيفة على نحو أكثر فاعلية من خلال تبني نوع من أنواع المبادئ العامة، فتحذير الإعلان من التمييز ضد الأفراد، كمثال، من شأنه حماية الأفراد الذين سيتمتعون جميعاً (بموجب المادة السابعة) بالحماية المتساوية أمام القانون. وطبقاً للملاحظة كيملكا وغيره من المعنيين بحقوق الإنسان، فقد ترتب على حذف الحقوق الجماعية من الاتفاقيات المؤسسة لنظام حقوق الإنسان الدولي في مرحلة ما بعد الحرب جملة من النتائج السلبية التي برهنت أن اعتقاد البعض ان الكيانات الجماعية ستحظى بالحماية من طريق الإطار الانفرادي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان اعتقاداً خاطئاً إلى حدٍ كبير.

وشهد مطلع ثمانينيات القرن العشرين إلى أواسطه بروز استراتيجية مختلفة تماماً تبناها عددٌ متزايدٌ من المؤسسات الدولية، والأهم من ذلك، المؤسسات العابرة للقوميات المهمة بمعالجة المشكلات التي تعانيها الأقليات العرقية والشعوب الأصلية في فترات التغيرات الاقتصادية والسياسية والعسكرية التي تُعرف على نحوٍ عامٍ بـ "الليبرالية المحدثه". وكان الغرض من طرح هذه الفكرة هو توسيع إطار حقوق الإنسان بحيث تغطي الحقوق الفردية والجماعية بالاعتراف والحماية الرسميتين. وبالطبع، ثمة من يعتقد بأحقية أنواع محددة من الحقوق الجماعية فحسب بهذه الحماية والاعتراف الخاصين، وهم يقصدون بذلك الحقوق الضرورية لحماية الجماعات التي عانت تاريخياً من الاضطهاد والتهميش والتعذيب.

وطبقاً لما أورده كيملكا، كان الهدف من الاعتراف بهذه الأنواع الجديدة من الحقوق الجماعية بوصفها حقوق إنسان هو ((إقصاء الفئات المصطنعة أو العشوائية من الناس الذين لا يمتلكون حياة مشتركة، من مثل الأفراد الذين يبدأ أسمهم الأخير (أسم الجد) بحرف "ك")) (1995: 13). وقد أدرك المعنيون الصعوبات المفاهيمية

الفريدة التي تسفر عنها فكرة الحقوق الجماعية بالنظر إلى تمثيلها تحدياً مباشراً للكثير من الفرضيات الأساسية التي أُستند إليها نظام حقوق الإنسان الدولي في مرحلة ما بعد الحرب. وتقدم ظاهرة بروز الحقوق الجماعية بوصفها نوعاً جديداً (أو نوعاً أُعيد اختراعه) ضمن نظام حقوق الإنسان الدولي - نوعٌ طُرِحَ كذلك في أوساط المهتمين بالشبكات المنتشرة التي تؤلف حقوق الإنسان العابرة للقوميات - رؤية معقدة نتعرف من خلالها إلى الطريقة التي تتقاطع بها السياسة مع حسابات حقوق الإنسان الأخلاقية والقانونية وتشير إلى أسلوب أكثر تطوراً لفهم فكرة حقوق الإنسان نفسها.

وَيُعدّ النظر إلى الحقوق الجماعية بوصفها نتاجاً لمجموعة من التطورات السياسية الحديثة نسبياً التي أسهمت في تفعيل الإطار العام لحقوق الإنسان بغية التصدي لمشكلة السلطة المتمثلة في عدم المساواة في توزيع الثروة، وفي توزيع الموارد أو السيطرة عليها، وفي حقيقة التمييز الأثني أو العرقي، وفي التهميش التاريخي والعاير للثقافات للنساء وسوء معاملتهن بوصفهن جزءاً مما أسمته غيردا ليرنر (1987) "خلق النظام الأبوي البطرياركي"، إحدى الطرائق المفيدة التي تساعدنا في فهم مضامين هذه الحقوق وابعادها.

إن فهم الحقوق الجماعية بهذه الطريقة يعني النظر إليها بوصفتها استجابة سياسية دينامية وملحة تحدت ملاحظها في لغة الحقوق - السياسية بوصفها قانوناً (أو ربما أخلاق). وعلى الرغم من الطابع السياسي العميق والخاص من نوعه الذي ميّز السياق الذي برز فيه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في حقبة ما بعد الحرب، يلاحظ كثرة الاختلافات فيما بينه والتطورات التالية التي شهدتها مسيرة الحقوق الجماعية. ففي المرحلة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرة، لم يكن نظام العلاقات الدولية مضطرباً فحسب، بل كان منهياراً. وقد أدت فظائع الهولوكوست - وإلى حد ما الأعمال الوحشية في شرق آسيا وجنوب شرقها - إلى شعور عميق بالاحباط والصدمة في أوساط حتى أشد الدوليين التزاماً. وتجلى هذا الشعور بأوضح صورته في البحث عن إطار منظم بديل يمكنه إلى حد ما تجاوز السياسة.

وطبقاً لما ورد في مواقع مختلفة من الكتاب الحالي، كان المسؤولون عن لغة الإعلان العالمي وبنيتهم يدركون تماماً أن عملهم هذا لا يعني، بأي حال من الأحوال، التوصل إلى اتفاقية تُعد بمثابة الأساس للنظام السياسي الدولي الجديد. وقد أقرت اليانور روزفلت أن ما مطلوب في المرحلة الراهنة - أي حقبة ما بعد الحرب - هو مجموعة من المبادئ المؤثرة والمتفق عليها التي يمكن تمييزها حتى عن أكثر الأطر السياسية تنويراً. وحتى لو أضحي نظام حقوق الإنسان الدولي نظام تغلب عليه السياسة، يلاحظ تأثير الأسس المفاهيمية الرئيسة لهذا النظام ومضامينه المعيارية بأصولها المتجذرة في البحث الذي قام به مجموعة من النخب الكوزميتالية عن خطاب طموح لاسياسي في جوهره ومتجرد من تعقيدات الممارسة الاجتماعية. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف لهذا النظام أن يتخذ شكلاً آخر غير الذي أخذته؟ في عام 1948، تمثل النموذج الأحدث الأشد قساوة وترويعاً لهذه "الممارسة الاجتماعية" في ذلك النموذج الذي أدى إلى مقتل ملايين البشر.

وهناك سبب آخر يدعونا إلى مقارنة بنية حقوق الإنسان الدولية التقليدية بالتطورات الأحدث التي شهدتها الفئات المختلفة من الحقوق الجماعية. ولهذا ليس من قبيل المصادفة تجذر الإطار المعياري، الذي برز من البحث عن خطاب طموحاتي يتجاوز النطاق السياسي، في بنية حقوق الإنسان. ولم يكن هذا الإطار، في واقع الأمر، سوى الإطار الوحيد الموجود سلفاً والعلماني والعاير للقوميّات والأخلاقي - القانوني المتوفر لأعضاء لجنة حقوق الإنسان الذين يمثلون، طبقاً لما بينه الفصلان الثاني والرابع نطاقاً محدوداً للغاية من المصالح المعيارية والايديولوجية على الرغم من كثرة النقاشات التي رافقت إعداد مسودة الإعلان وما بعدها. وليس من المستغرب كذلك تأثير صياغة نظام حقوق الإنسان الشديد بشكل بيانات حقوق الإنسان/الحقوق الطبيعية السابقة ومضامينها والتي تحمل بصمات تاريخ فكري أقدم بكثير، تاريخ ليس من الصعب تعقب مساره إلى العصور الغربية القديمة (يُنظر في سبيل المثال هيربرت 2002؛ سويت 2003).

إذن، ما مضامين هذا التاريخ فيما يتصل بأغراض الكتاب الحالي؟ مثلما لاحظنا في مواقع مختلفة من فصول الكتاب، يتجذر إطار حقوق الإنسان/الحقوق

الطبيعية في سياق ابستمولوجي صارم ومتراط منطقياً يتم التأكيد فيه على مجموعة من المبادئ الجوهرية غير المبرهنة (البديهيات) (او غير القابلة للبرهنة) التي يمكن منها استخلاص أي عدد من المضامين (النتائج الطبيعية). وبالطبع تستند عملية استنتاج حقوق الإنسان هذه إلى إمكانات الممارسة الاجتماعية، والغاية من المعارف التي تنتج عن هذه العملية تتمثل في تجاوز هذه المكنات ثم السيطرة عليها في نهاية المطاف. وكما لاحظنا سلفاً، ثمة تاريخ طويل من الابستمولوجيا المنطقية-الاستنتاجية المهيمنة على كل من النظرية القانونية والفلسفة، وهما المصدران الفكريان الرئيسان اللذان أضطلعا بأدوار رئيسة في تشكيل نظام حقوق الإنسان الدولي ووضع التصورات المفاهيمية الخاصة به.

في حقيقة الأمر، ليس لدي الكثير لأقوله بشأن قيمة هذه المقاربة الاستنتاجية أساساً لأنواع المعرفة الاخلاقية أو القانونية أو أي نوع آخر من أنواع المعرفة. غير ان ما ينبغي للمختص معرفته هو طبيعة النتائج التي يسفر عنها توظيف مقاربة كهذه خارج نطاق علوم الرياضيات (وربما اللاهوت). وتتمثل النتيجة الأبرز لتوظيف هذه المقاربة في استحالة معرفة هل هناك أي تطابق تجريبي بين المضامين المُستنتجة من المبادئ الأولى غير المبرهنة وممارسة الحياة اليومية أم لا. هناك العديد من المواد في الإعلان العالمي التي تمنح الناس جميعاً الحق في "أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده كما يحق له العودة إليه" (المادة 13 من الإعلان)، ويحق لكل فرد "ان يلجأ إلى بلاد اخرى أو يحاول الالتجاء إليها هرباً من الاضطهاد" (المادة 14) وكذلك يحق "لكل شخص التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره" (المادة 17)، وغيرهما من المواد. وتقع هذه المواد ضمن المضامين المعيارية التي أُستنتجت بدقة من المجموعة الأساسية للمبادئ الأولى غير المبرهنة/غير القابلة للبرهنة القائلة ان البشر جميعاً متشابهون في أصلهم وان هذا التشابه الجوهرى يستلزم منحهم حقوقاً. ولكن هل ثمة أي تطابق يذكر موجود سلفاً بين هذه الحقوق المُسلم بها والتنوع في الممارسات المعيارية في انحاء العالم؟ وبكلمات اخرى، هل ثمة ما يمكن قوله بشأن التطابق في داخل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نفسه؟ والإجابة عن هذين السؤالين كليهما، كما نوهت مسبقاً، هو كلا.

واعتقد بتمثيل هذا الأمر أحد المشكلات المحورية لكل من منظومتيّ حقوق الإنسان الدولية والعبارة للقوميات التي برزت في حقبة ما بعد الحرب على الرغم من ان آثارها لم تظهر بوضوح ضمن ممارسات حقوق الإنسان الا في غضون العشرين عاماً الأخيرة. وإذا كان الإطار الذي تبلور فيه نظام حقوق الإنسان في حقبة ما بعد الحرب يتميز بهذا الانقطاع الجوهرى في مسيرته، لا يمكن قول الشيء نفسه عن الحقوق الجماعية التي برزت مؤخراً والتي تتميز بتجذرها في مجموعة من الظروف الاستعمارية المختلفة تماماً. ولتأخذ في سبيل المثال قضية حقوق السكان الأصليين. فسواء تحدثنا عن تشكيل جماعة العمل الخاصة بالسكان الأصليين والتابعة للأمم المتحدة في 1982 أو الجهود التي تبذلها منظمة العمل الدولية لمراجعة العهد والتوصيات الخاصة بالجماعات المحلية والقبلية، والأهم من ذلك، سعي الجماعات المعنية بقضايا الصراع والنضال في أجزاء مختلفة من العالم في العشرين عاماً السابقة إلى تطوير خطاب حقوق محلية، ثمة أمر واحد يبرز بوضوح هو حقيقة ارتباط فكرة الحقوق المحلية والأطر السياسية والقانونية التي برزت في نهاية المطاف للتعبير عن هذه الفكرة ارتباطاً قوياً بمجموعة محددة (ان لم تكن مستمدة منها) من الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وهذا ببساطة يعني صعوبة استنتاج الإطار الدولي للحقوق المحلية- المثير للجدل والمتداعي على ما يبدو - من مجموعة المبادئ الأولى. وتمثل الحقوق المبينة في إعلان الأمم المتحدة الخاص بحقوق الشعوب الأصلية في سبيل المثال، بطريقة أو باخرى، محاولة المشكلات السياسية والاقتصادية التي تعانيها بعض الجماعات فيما يتصل باللغة المعيارية السائدة- أي لغة حقوق الإنسان. ولهذا السبب تحديداً وعلى وفق منظور الاستعمارية التي أعدت إعلاناً مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يكتنف مفهوم الحقوق الأصلية (أو كما سنلاحظ في البحث التالي، الحقوق الثقافية) الكثير من الغموض والالتباس. وهذه تحديداً هي النقطة التي أود الحديث عنها: كيف لنا ان نفهم الحقوق الجماعية في ظل تأثر علاقتها بالنطاق الأوسع لحقوق الإنسان بنوع من أنواع ما وراء خطاب (meta discourse) حقوق الإنسان الذي يبلغنا بأسلوب ديكارتي مناسب ان المعرفة الوحيدة التي

تستحق الاهتمام هي المعرفة المستمدة من الأثير الأفلاطوني- أو البخار المنبعث من مرجل ساخن.

إن قولنا ان الحقوق الأصلية المتضمنة في موثيق امثال ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية الدولي 169 أو إعلان الأمم المتحدة لعام 2007- ناهيك عن الحقوق التي توضع وتشترع عبر الممارسة السياسية الأصلية- يمثل محاولة جادة لإعادة صياغة المشكلات السياسية/الاقتصادية العميقة بصيغ حقوق الإنسان لا يعني ان هذه الحقوق هي حقوق ملتبسة اخلاقياً أو قانونياً أو أنها تمثل نوعاً مفاهيمياً أضعف من الحقوق.

في واقع الأمر، ان حقيقة انشغال الذهن الفلسفي (الانكلوأوروبي الليبرالي) بهذه الحقوق واهتمامه بها هو خير دليل على قدرتها على توسيع نطاق ما هو بحاجة إلى التوسيع والقاء ضوء نقدي على الأماكن التي طالما عانت من تجاهل التاريخ الخطابي العام لحقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب لها.

وعندما يَنت شانون سييد (2006، 2008) كيف توصل الزاباتستيون (مجموعة يسارية ثورية نشطت في المكسيك) إلى اعتقادهم القائل ان نوعاً معيناً من حقوق الإنسان الأصلية قد وُلِدَ في اللحظة نفسها التي بدأ الناس فيها في ممارسة هذه الحقوق، تم تلاشى بطريقة ما عندما لم تعد هذه الحقوق ضرورية ضمن الصراعات الاجتماعية القائمة، كانت شانون تصف نظرية حقوق إنسان تختلف تماماً عن تلك التي أسهمت في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وأنه هذه العالمية والحصانة الانطولوجية التي تمنح حقوق الإنسان قوتها المعيارية الخاصة وتميزها عن الكثير من الأنواع الأخرى من الحقوق- السياسية والمدنية والعقدية. وبرغم ذلك، تحدث الزاباتستيون عن دور ممارستهم القانونية والسياسية في انتاج نوع من حقوق الإنسان لا يتسم بدوامه ولا عالميته باستثناء إلى المدى الذي يمكننا به وصفه بذلك في أوساط الزاباتستيين (أو حتى في أوساط السكان الأصليين؛ ينظر غوديل 2006ت).

إن السؤال عن مدى ملائمة هذا التوسع الراديكالي في فكرة حقوق الإنسان يعني الدخول في مواجهة مع مجموعة من التوقعات المنطقية التي القت بظلالها على

تاريخ حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب. ومثلما بينت سلفاً، تتميز الاستمولوجيا التي اسهمت في إخراج الإعلان العالمي للحقوق بشكله الحالي وأغلبية نظم حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب بامتداد جذورها عميقاً في تاريخ فكري غربي عام أكثر شمولاً، وأنا أتعهد هنا استعمال كلمة "غربي" هنا.

وبالطبع، بالإمكان الحديث بما يخالف ذلك والقول ان كل من علم الاستمولوجي وما اسفر عنه (في الإعلان العالمي كمثال) يعكسان إجماعاً ثقافياً (وبالتالي استمولوجياً) شاملاً. وعلى الرغم من عدم اعتراف الكثير من المنظرين الليبراليين بذلك، يبدو واضحاً (بالنسبة لي في الأقل) ان أغلبية الباحثين في حقول حقوق الإنسان (ناهيك عن الناشطين) يرون ان اتفاقيات حقوق الإنسان الرئيسة ومواثيقها تعكس حتماً قيم تاريخ فكري (وبالطبع سياسي) معين، غير ان هذه القيم نفسها⁽⁴⁾ - وهنا يبدو البعد المنطقي أو الميتامعاري أشد وضوحاً - تظهر بمظهر المتفوق على تلك القيم التي تواجهها في النطاقات المتصارعة والمثيرة للجدل التي تُفرض فيها فكرة حقوق الإنسان (أو تهضم وتستوعب طواعيةً كما يذكروا ولسن [2006]).

ويسهم البروز المتنوع للحقوق الأصلية في العشرين عاماً الماضية في تقديم نسخة مختلفة من الملائمة والصلاحيّة الدالة على المضمون الاستمولوجي، نسخة تسفر عن نظام أو (أنظمة) حقوق إنسان عابرة للثقافات مستمدة من الممارسات المعيارية المتعددة وغير المتكاملة والمحتملة. ومن الأهمية بمكان التأكيد على تمثيل حقوق الإنسان مثلاً ناقصاً على ذلك النوع من أطر حقوق الإنسان البديلة التي أفكر بها بالنظر إلى ضعف علاقتها - في الأقل كما تجسدت في القانون الدولي - بالممارسة المعيارية عبر الثقافية. (وبرغم ذلك، تمثل هذه الحقوق حقوقاً متأصلة ضمن نظام حقوق الإنسان الدولي القائم). وتبين الأمثلة الاثنوغرافية كتلك التي قدمها سبيد الإمكانات الهائلة في نظريات الحقوق الأصلية الناشئة وممارستها التي لم يجد سوى جزء صغير منها تعبيراً له في مواقع مثل ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية رقم 169 وإعلان الأمم المتحدة الأحدث منه.

علم الأنثروبولوجي والحقوق الأصلية والحق في الثقافة:

كما لاحظنا في فصول الكتاب المتنوعة، تميزت مرحلة أواخر ستينيات القرن العشرين ومطلع سبعينياته بكونها مرحلة حاسمة ومثيرة للجدل بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجي. ولا يبدو ذلك أمراً مفاجئاً في ظل ميل اطفال القنبلة السكانية (الذين ولدوا في اربعينيات القرن العشرين وخمسينياته) إلى مهاجمة النظم القديمة التي أدت إلى حربين عالميتين كارثيتين ومجازر دموية وأنظمة حكم فاشية والمكاثرة في الولايات المتحدة وغيرها من المراحل المظلمة في التاريخ البشري. وإذا كانت الولايات المتحدة من اللاعبين الأساسيين في فريق قوى النور الذي لعب دوراً محورياً في بعض هذه الأحداث، فقد انتحلت في أحداث أخرى دور أمير الظلام نفسه. إذ طورت الولايات المتحدة، عبر إداراتها الديمقراطية والجمهورية على السواء، ايديولوجية محددة مناهضة للشيوعية اضطررها إلى توظيف مواردها المالية والدبلوماسية والعسكرية للإطاحة - عن طريق جهاز المخابرات الأمريكي عادةً - بالعديد من الحكومات المنتخبة ديمقراطياً من ايران (1953) إلى تشيلي (1973). وبحلول أواخر الستينيات، برزت هذه الايديولوجية مرة أخرى لتغدو السبب الرئيس والرسمي للحرب المفتوحة التي شنتها الولايات المتحدة على الشيوعيين في جنوب شرق آسيا والتي أدت إلى مقتل أكثر من مليون شخص من جميع الأطراف. وكان العديد من القتلى من السكان الأصليين في فيتنام ولاوس وكمبوديا الذين تعرضوا إلى القصف والتعذيب والاعتصاب واجبروا على العمل كمخبرين وجنود غير نظاميين في القوات المسلحة الأمريكية.

ويعود السبب في معارضة الأنثروبولوجيين لسياسة التدخل الأمريكي في جنوب شرق آسيا، في جزء منه، إلى إدراكهم حقيقة تجذر حقلهم المعرفي نفسه في نظام سياسي - اقتصادي عالمي يعتمد على استغلال العديد من شعوب العالم الأكثر تهميشاً وضعفاً، وهي الشعوب نفسها التي تمثل مجتمعاتها ونظمها الثقافية والحياتية قوام حياة هذا النوع الخاص من العلوم الاجتماعية. وفضلاً عن الفعاليات التي تدرج في خانة المعارضة السياسية العامة، أتخذت المعارضة شكلين اضافيين محددين هما، أولاً، استناد الأنثروبولوجي إلى جملة من مصادر الالهام النظري - من

مثل الماركسية والنظم العالمية ونظرية التبعية والفمستية وما بعد الكولونيالية - التي سعت، أكثر من أي شيء آخر- إلى ترسيخ موقع المؤسسات الأكاديمية نفسها في العالم الواقعي بمشكلاته كافة (التي يُعدّ بعض الأكاديميين مسؤولين مسؤولية مباشرة عنها). وبصرف النظر عن المزايا التحليلية التي تنطوي عليها هذه المصادر، كان الهدف من توظيف الأفكار الجديدة في حقل الأنثروبولوجيا في هذه المرحلة هو تفسير مكونات الحقل نفسه وتحديد موقعه فيما يتصل ببنى السلطة الأوسع. والأهم من ذلك، إذا كان توظيف الأفكار الجديدة من شأنه أن يجعل علم الأنثروبولوجي نسبياً ويلقي بظلال الشك على العديد من تصوراتهِ الذاتية القائمة سلفاً، توفر عملية التوظيف هذه مجموعة من المسوغات الفكرية التي تبرر استخدام المعارف الأنثروبولوجية لأغراض مختلفة تماماً ومنها السياسية.

ان الاعتراف بحقيقة تجذر المعرفة الأنثروبولوجية في الاقتصادات السياسية الأوسع- ثم التنظير لها- تعني فتح الباب واسعاً أمام علماء الأنثروبولوجي لدمج التزاماتهم السياسية بممارستهم المهنية. وفي واقع الأمر، ما برح التداخل يزداد ويتعمق بين الجانبين. ويتميز هذا التحول بأهمية خاصة بالنسبة للأنثروبولوجيين الذين قضوا حياتهم المهنية يتعلمون من الشعوب الأصلية ويدافعون عنهم عبر القنوات غير الرسمية. والسبب في هذه الأهمية هو حقيقة الاقتران الشائع بين السكان الأصليين والقمع التاريخي والاضطهاد الممنهج⁽⁵⁾.

ويُعدّ تأسيس منظمة الرواسب الثقافية عام 1972 من قبل عالم الأنثروبولوجي ديفيد ميري - لويس زوجته بيا ميري- لويس أحد الأمثلة المهمة على عمليات التدخل الأنثروبولوجي بالنيابة عن الشعوب الأصلية. وعلى الرغم من تحول هذه المنظمة حالياً إلى واحدة من أهم المدافعين العابرين للقوميات عن حقوق السكان الأصليين (الإنسانية)، كان السياق المنطقي والخطابي في المرحلة التي أسست فيها المنظمة مختلفاً تماماً. وعلى الرغم من استلهم كل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية "للحقوق الثقافية"، كانت هذه الحقوق- كما يَنت في الفصل الرابع- محض حقوق فردية إضافية (لم تُحدد على نحوٍ واضح) وجدت طريقها إلى هاتين الاتفاقيتين الرئيسيتين كنتيجة

مباشرة للمفاوضات الداخلية بين مجموعة صغيرة من معدّي المسودة- وكما يخمن البعض- محاولة لتقدم إحدى نسخ الحياة الصالحة الكريمة كما فهمتها وتصورتها النخب الكوزمبيتالية الغربية في منتصف القرن العشرين.

وعلى الرغم من تبني منظمة العمل الدولية ميثاق سابق خاص بالجماعات الأصلية والقبلية وتقديمه توصيات بهذا الشأن (الميثاق 107 لعام 1957)، وهو أول ميثاق يضيف طابعاً رسمياً على فكرة حقوق الإنسان الأصلية ضمن القانون الدولي، تعرض هذا الميثاق نفسه إلى الانتقاد الشديد ورفضته الجماعات الأصلية والمدافعون عنهم على حد سواء. والسبب الرئيس وراء هذا الرفض يكمن في مقاربتهم الاستدماجية المتشددة للقضايا والمشكلات التي تعانيها الجماعات الأصلية (ينظر انايا 1996؛ دي فارنيز 1996؛ ثورنبيري 2002). وطبقاً للميثاق، يتمثل السبيل الأمثل لحماية حقوق الجماعات القبلية و"شبه القبلية" في ضمان "ادماجهم في مجتمعاتهم القومية المعنية"⁽⁶⁾.

في سبعينيات القرن العشرين، أعتمد علماء الأنثروبولوجي سبباً منطقياً لتوظيف المعارف الأنثروبولوجية بالنيابة عن الجماعات الأصلية لمواجهة الأهداف الاستدماجية للميثاق الخاص بالشعوب الأصلية والقبلية رقم 107. وبوصفه نمطاً جديداً من انماط الاشتغال الأنثروبولوجي، جاء تأسيس منظمة الرواسب الثقافية متأثراً بالالتزام بحق تقرير المصير والاستقلال الجماعي، وقيمة الاختلاف الثقافي وإعادة توزيع الموارد بغية ضمان تحسين أوضاع الجماعات المستضعفة والمهمشة. وعلى الرغم من اختلاف الاجندات السياسية والفكرية التي يتبناها علماء الأنثروبولوجي وغيرهم الذين أسهموا في تطوير مشروع الرواسب الثقافية، فقد برزت هذه الحركة في بادئ الأمر بوصفها حركة اجتماعية براغماتية أساساً. بيد ان هذا الوضع لم يستمر طويلاً، إذ شهدت ثمانينيات القرن العشرين تحولاً في الظروف المحيطة بالجماعات الأصلية. ولعب الأنثروبولوجيون دوراً بارزاً في إعادة تعريف الإطار الذي تجري في ضمنه محاولة تحقيق الأهداف الأكثر براغماتية لحركة الرواسب الثقافية. ولم يقتصر الأمر على محاولة تعريف الإطار مرة أخرى، بل ان الأهداف نفسها خضعت لمحاولة إعادة تعريف.

وجاء هذا التحول، في جزء منه في الأقل، نتاجاً طبيعياً للتغيرات غير المقصودة ضمن حركة الرواسب الثقافية. وكما بينت مسبقاً، تنطوي فكرة الرواسب الثقافية على مضامين لا يمكن توقعها، لعل من أبرزها الرغبة البسيطة (وربما الساذجة) في حماية الجماعات الأصلية لمجرد ان الرواسب نفسها التي كانت على المحك قد أضحت، بمرور الوقت، أكثر تعقيداً (وربما أكثر مهادنة). وهكذا توسعت الأسباب الموجبة للرواسب الثقافية، والأهم من ذلك، أضحت أدواتية. ولم تعد حقيقة الرواسب الثقافية المجردة نفسها حتى بالنسبة للعديد من قادة الحركة الأصليين، الغاية الرئيسة، بل أضحت الرواسب الثقافية للجماعات المحلية وسيلة لتحقيق غايات أخرى أكثر غموضاً.

ففي ثمانينيات القرن العشرين، في سبيل المثال، شرع الفواعل العابرون للقوميات المنتمون إلى حركة الرواسب الثقافية العامة في الترويج لفكرة مفادها ان "المعارف المحلية" هي المستودع الأفضل لكل شيء من علاج السرطان إلى اسرار التعايش السلمي⁽⁷⁾. وبكلمات أخرى، ينبغي حماية الثقافات الأصلية لحماية المعارف التي قد يتجاوز نطاق أهميتها حدود هذه الثقافات نفسها. غير ان تحول بعض فروع حركة الرواسب الثقافية في الأقل على طول هذه الخطوط الأدواتية له جوانبه السلبية المتمثلة على نحو رئيس في اعتماد الوجود المتواصل للجماعات الأصلية (ومعارفها) على مدى فائدتهم. فما الذي سيحدث في حال اكتشف استحالة العثور على علاجات سحرية في أوساط كيابو أو ساليش الساحلية أو الشعوب المحلية في جزيرة مورتغن الاسترالية؟ ما الذي سيحدث في حال قضت التطورات العلمية في التكنولوجيا العضوية التركيبية على الحاجة إلى "الحفاظ" على التنوع الاحيائي في العالم؟

شهدت المرحلة نفسها التي جرى فيها إعادة صياغة معضلات الجماعات الأصلية في العالم على وفق صيغ أدواتية بروز العديد من التطورات المميزة معيارياً والمرتبطة بها. ففي أوساط محددة في الأقل من مجتمع حقوق الإنسان الدولي، برزت العديد من الأصوات المؤيدة لاعتماد مقاربة جديدة وجريئة تخدم غرض ترسيخ عملية حماية الشعوب الأصلية ضمان إطار حقوق الإنسان. وقد اتخذ هذا الدعم

والتأييد في نهاية المطاف شكلين محددين هما أولاً ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية (ILO) لعام 1989 الذي دخل حيز التنفيذ في 1991، وثانياً الإعلان الخاص بحقوق الشعوب الأصلية الصادر عن الأمم المتحدة عام 1994 الذي عُده بمثابة البداية الرمزية للعقد الدولي الذي كُرس للشعوب الأصلية في العالم والتابع للأمم المتحدة (1995-2004)⁽⁸⁾.

وقد أسفر هذا الاهتمام المتجدد بالحقوق الأصلية ضمن قانون حقوق الإنسان الدولي عن جملة من النتائج أبرزها إعادة تأسيس حركة الرواسب الثقافية على أسس متغيرة معيارياً، إذ تصف هذه الحركة مهمتها حالياً بالدفاع عن "حقوق الشعوب الأصلية وأصواتهم وأفكارهم" وتُعدّ نفسها "أبرز منظمة حقوق أصلية دولية تتخذ من الولايات المتحدة مقراً لها". وعلى الرغم من ضرورة تجنب المبالغة في اعتبار أهمية هذا التحول، فإن بروز إطار حقوق أصلية رسمي ضمن نظام حقوق الإنسان الدولي الأوسع يعني أنه لم يعد ثمة ما يستدعي التساؤل عن مدى أهمية أو فائدة بقاء الرواسب الثقافية لجماعات أصلية محددة أو هل يسهم هذا البقاء (في الأقل كمونياً) في تحقيق مبدأ الخير الأعم للعدد الأكبر؟ وبالنظر إلى ميل بعض عناصر المجتمع الدولي في الأقل إلى النظر إلى أفراد الجماعات الأصلية بوصفهم حاملين لنوع ثانوي محدد من حقوق الإنسان، تشعر هذه العناصر أن الواجب والالتزام الأخلاقيين - وفي بعض الحالات القانونيين - يحتمان عليهم حماية هذه الحقوق وتعزيزها من طريق خلق الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تمكن الجماعات الأصلية من متابعة مشاريعهم الحياتية وتنفيذها بحرية وسهولة (بليسر وفيت ومكرا 2004).

وبموازاة عملية خلق إطار حقوق أصلية جديد ضمن القانون الدولي، أتمك علماء الأنثروبولوجي في بلورة تيار معرفي جديد مبني على الحقوق للتعامل مع الشعوب الأصلية. إذ شهدت مرحلة أواخر ثمانينيات القرن العشرين ومطلع تسعينياته تحول مشكلة الحقوق الأصلية إلى وسيلة ساعدت العاملين في حقل الأنثروبولوجي في إعادة النظر بعلاقة حقلهم بحقوق الإنسان بعامّة. ومثلما لاحظنا، فقد أعادت الجمعية الأكبر والأبرز للأنثروبولوجيين المحترفين في العالم،

وهي الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية تشكيل نفسها بحلول أواسط التسعينيات بوصفها منظمة مجتمع مدني معنية بحقوق الإنسان. إذ عملت الجمعية، من خلال هيئاتها الخاصة العديدة و(في نهاية المطاف) لجائها الدائمة على دفع اعضائها- وبالتالي الحقل المعرفي نفسه- إلى مقدمة المشاريع الرامية إلى تحقيق هدف الاعتراف بالحقوق المحلية، والأهم من ذلك، التعاون مع الشعوب الأصلية على وفق القوانين المحلية للبلدان التي تقيم فيها.

ويُعدّ الإعلان الخاص بالأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان لعام 1999 الذي صادق عليه أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية على وفق إجراءات التصويت السنوي العادية التعبير الأكثر أهمية لعملية إعادة النظر الراديكالية هذه⁽⁹⁾. تعكس هذه الوثيقة عقداً كاملاً من التطورات الفكرية والسياسية التي تفاعلت في الجمعية نفسها بموازاة عملية أخرى كان الهدف منها تغيير المواقف المعادية وغير الصحيحة تاريخياً حيال حقوق الناس (المتثلة أساساً ببيان العام 1947) وتأسيس قاعدة رسمية يمكن بالاستناد إليها لعلماء الأنثروبولوجي توظيف معارفهم وخبراتهم بأساليب مثمرة سياسياً.

وبوصفه بياناً بالمبادئ، ينبغي قراءة اعلان العام 1999 في ضوء ما ينوي فعله أكثر منه في ضوء ما يفعله على أرض الواقع. وبكلمات أخرى، من الصعوبة بمكان التعرف على الطريقة الأمثل لقراءة الإعلان فيما يتصل بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان مثلاً ناهيك عن البيان الخاص بحقوق الإنسان لعام 1947 من دون الاستعانة بالسياقات المنطقية والتاريخية الأوسع التي أُعدّ فيها. الهدف من الإعلان، في واقع الأمر هو القيام بجملة من الأمور لعل أبرزها ترسيخ مكانة علم الأنثروبولوجي بوصفه حقلاً معرفياً يقدم المعلومات اللازمة والمسوغات الخاصة بحقوق الإنسان التي تتجاوز تلك المبينة في القانون الدولي الحالي. ويمثل "حق الشعب أو الشعوب في انحاء العالم كافة بالتحقق الكامل لإنسانيتهم، بمعنى قدرتهم على التمتع بالثقافة" من أبرز هذه الحقوق وأكثرها جدة.

وبغية شرح الأساس الفلسفي لحقوق الإنسان هذه المتجذرة أنثروبولوجياً، نشر الباحثون سلسلة من الدراسات في طبعة خاصة من مجلة البحث

الأنثروبولوجي في 1997 حاولوا فيها وضع البنى النظرية التي من شأنها دعم ما وصفه تيرنس تيرنر بـ "السياسات الثقافية التحررية". ولكن في حال نجاح المعنيون في تعزيز قدرة البشر على التمتع بالثقافة بوصفها جزءاً من استجابة لمجموعة الظروف السياسية والاقتصادية، ما زال على المعنيين تحديد طبيعة هذه القدرة ومدياتها على وفق اللغة المعيارية لحقوق الإنسان أكثر منه لغة النظرية الاجتماعية. وللقيام بذلك، طور أعضاء المجموعة الصغيرة من معديّ المسودة ما برز لاحقاً بوصفه المبدأ المعياري الأكثر تعقيداً، مبدأ يحاول دمج انفرادية الاتفاقيات الدولية التأسيسية مع الاشتغالات الأحداث بالحقوق الجماعية. ويتميز الجهد المبذول في هذا الجانب بكونه متميزاً وخلاقاً وبكونه شديد الإيحاء في المستوى المفاهيمي. غير ان النتيجة التي أسفر عنها لم تكن مقنعة تماماً. فقد أسهم الإعلان في خلق المزيد من المشكلات بدلاً من حسم الموجودة أصلاً.

مثال على ذلك، تمثلت إحدى أهم مخاوف ملفيل هيرسكوفيتس - وفي الوقت نفسه أحد النقودات الرئيسة لبيانها عام 1947 الذي اعتمدته الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية فيما بعد - في اعتقادها ان بيان حقوق الإنسان العالمي لن يعكس التنوع القائم في الممارسات المعيارية؛ وفيما يتصل بتأكيد بعض الحقوق، سيعمل البيان بالضرورة على إقصاء العديد من الحقوق الأخرى بالاستناد إلى الادعاءات نفسها بالمشروعية العالمية. حاول إعلان العام 1999 من جانب تحقيق حالة من التوازن بين الجانبين. فمن جانب، أكد الإعلان على عدم إمكانية تحقيق الفرد لنفسه إلا من خلال الثقافة؛ ولهذا، يمتلك هذا الفرد الحق في التمتع بثقافة محددة.

ومن جانب آخر، يعني هذا الإعلان ضمناً ان هذا الحق لا يعدو كونه إضافة إلى مجموعة المواد المتضمنة في القانون الدولي في حين ان حق الفرد بثقافة من هذا النوع سيظل الجزء الأكبر من هذا القانون. لنأخذ مثلاً عن حالة مفترضة لأمرأة في منطقة شبه الصحراء الأفريقية التي تؤكد، بالاستناد إلى الإعلان (أو نسخة قانونية مستقبلية عنه) تمتعها بالحق في إثبات نفسها على وفق الممارسات الثقافية الخاصة بها التي تستلزم إحداها إجراء عملية ختان لابتها لإعدادها للزواج. وفي حال لم تجرِ الفتاة العملية - بصورة طوعية أو غير طوعية - تتعرض مكانة المرأة

وزوجها ضمن الشبكة الاجتماعية الأوسع التي تحدد تحالفات الزواج إلى شبهة كبيرة يسفر عنها نتائج اقتصادية خطيرة تؤثر في مقدرات العائلة بالنظر إلى تشكيل العلاقات المتبلورة عبر الزواج الأساس الذي تستند إليه عملية توزيع (وبالتالي جمع) الممتلكات وغيرها من الموارد.

ويتوقع ان يؤدي هذا النوع من الضغط الذي يمارس بوساطة التوقعات الثقافية في المثال أعلاه- في أغلبية الحالات- إلى خضوع الفتاة وقبولها اجراء العملية بطريقة من شأنها أنتهاك عددٍ من الفقرات في قانون حقوق الإنسان الدولي (المادتان 3 و 5 في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ الإعلان الخاص بالقضاء على جميع أشكال العنف ضد المرأة، المادة 2 وغيرها). ولكن، إذا كان على الدولة منع اجراء هذه العملية لحماية حقوق الفتاة الإنسانية، ألا يعني ذلك تعرض حق الأم بالثقافة إلى الانتهاك في هذه الحالة؟ عندها سيضطر الزوجان إلى تحمل تبعات النبذ الاجتماعي، والعقوبة الاقتصادية واحتمال الاضطرار إلى مغادرة المجتمع المحلي.

ويلاحظ ان اللغة التقليدية- الليبرالية الغربية- المُقيدة في إعلان العام 1999 لا تساعدنا في حل هذه المشكلة. فطبقاً للإعلان، بالإمكان التمتع بهذا الحق في الثقافة "طالما لا تسهم أنشطة كهذه في إلحاق الضرر بقدرة الآخرين على التمتع بالحق نفسه". وهذه هي اللغة التي يصفها أشعيا برلين (1958) بـ "الحرية المنفعلة". ولكن، إذا كان حق الفرد في إدراك نفسه "موازياً للحق في التمتع بالإنسانية"، ما مدى إمكانية مطالبة الأفراد (أمثال الأم) التنازل عن هذا الحق (وبالتالي إنسانيتهم) بهدف حماية حقوق فرد آخر (الأبنة)؟ هل يُعدّ هذا الاختيار محتوماً؟ ضرورياً؟

في نهاية المطاف، لم يتمكن معدّو مسودة إعلان العام 1999 من حسم مشكلة التوتر القائمة بين حقوق الإنسان الفردية المحددة في الاتفاقات الرسمية أمثال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحقوق الإنسان الجماعية أو الهجينة (غير المحددة في أغلبها) التي تبدو بالنسبة للكثير من الأنثروبولوجيين بمثابة وسيلة للخروج من المصيدة المعيارية والسياسية التي وقع فيها الجزء الأكبر من نظام حقوق الإنسان الدولي في مرحلة ما بعد الحرب. وما يجدر الالتفات له احتواء الفقرة الختامية من الإعلان تحديداً قبل حثها علماء الأنثروبولوجي على المشاركة بفاعلية في "السجلات المعنية

بتعميق فهمنا لحقوق الإنسان في ضوء المعارف والدراسات الأنثروبولوجية"، على ملاحظة رئيسة مهمة كان الهدف منها تقديم إقرار براغماتي مفاده صعوبة معالجة مشكلة التوتر هذه التي تحدثت عنها للتو أو حسمها بشكل نهائي (في الأقل ضمن الإعلان نفسه). وتتسم مضامين هذا الإقرار بالنسبة لنظرية حقوق الإنسان الأشمل وممارساتها بكونها أكثر عمقاً من إدراك الإعلان نفسه لذلك.

وبعد رفضه ما وصفه "بالتماثل القانوني المجرد للتراث الغربي"، وإقراره بمعايير حقوق الإنسان الدولية القائمة، قدم الإعلان تأكيدين مهمين هما أولاً "ان حقوق الإنسان لا تمثل مفهوماً جامداً"، وثانياً "ان فهمنا لحقوق الإنسان هو فهم متبلور على الدوام ومتأثر باستمرارنا بمعرفة المزيد عن الوضع الإنساني". في واقع الأمر، يمثل هذان التأكيدان كلاهما إعادة تفسير جذرية لكل من فكرة حقوق الإنسان وتعبيرها المحتمل ضمن القانون الدولي. وفضلاً عن ذلك، يوحي التأكيدان ان التصورات الاخرى عن حقوق الإنسان هي تصورات ممكنة نظرياً ويحتمل ظهورها في ظل التغيير المتواصل في الدور التاريخي لهذه الحقوق. في الوقت نفسه تبرز في هذه المرحلة جملة من الأفكار الدالة. ولكن ما الفكرة الأنسب؟ هل هي الفكرة التي تقصي رسمياً الدولة القومية وتجعل من الفيدرالية العالمية المستقبلية مصدراً للمشروعية؟ أم هل هي فكرة حقوق الإنسان المستندة إلى فهم مُعدل جذرياً للعالمية؟ هل هي نسخة من حقوق الإنسان التي تعيد تعريف "الإنسان" بطريقة تُخضع الفرد إلى كيان جماعي عالمي ما؟ ان جعل مفهوم حقوق الإنسان نفسه دينامياً يعني فتح الباب واسعاً أمام هذا وغيره من الاحتمالات.

وبناءً على ما تقدم، أسهم الإشتغال الأنثروبولوجي المبدي والمتواصل بالحقوق الأصلية إلى تطوير رؤية بديلة لحقوق الإنسان تنطوي على مضامين عميقة لنظرية حقوق الإنسان العامة وممارساتها. وعلى الرغم من الإشكاليات التي ينطوي عليها الإعلان في العديد من جوانبه، فقد تمكن من وضع إطار يتمكن بواسطته الأنثروبولوجيون (وغيرهم بالطبع) من المشاركة في المشروع ثنائي الأبعاد المعني بإعادة صياغة فكرة حقوق الإنسان نفسها وفي الوقت نفسه المساعدة في تحقيق الأهداف الأصلية لنظام حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب.

الخاتمة: حقوق الإنسان من وجهة النظر الأنثروبولوجية:

بالإمكان اختيار نهايات مختلفة لكتاب من هذا النوع. قد يختار البعض ختم الكتاب الحالي بفصل أخير قائم بنفسه كما الفصول الأخرى. وهنا قد يطلب المؤلف من القارئ تذكر الأفكار والاستنتاجات الرئيسة كما طُورت في فصول الكتاب السابقة، بمعنى أنه لن يعتمد إلى تلخيصها أو إعادة تقديمها مرةً أخرى. وقد يختار البعض كتابة فصل أخير ختامي يكون أشبه بمقدمة. والمقدمة، كما هو معروف، هو المكان الذي يجد فيه القارئ العرض الأكثر اكتمالاً للأفكار والطروحات والبنى. وثمة من يختار كتابة فصل ختامي قصير نسبياً يلخص فيه الأفكار والمضامين الرئيسة بطريقة لا تجعل منه بديلاً عن الإطلاع على هذه الأفكار كما تطورت وقُدمت في فصول الكتاب المتعددة. وبكلمات أخرى، أريد أن يتخذ هذا الفصل الختامي شكل "تفيلة" (مقطع ختامي من اللحن الموسيقي) تمنح القارئ إحساساً محدداً وشاملاً بموضوعات الكتاب وطروحاته. وهذه هي المقاربة التي أنوي تبنيها في كتابة الفصل الختامي.

سأستهل الفصل باستعراض موجز للطرائق التي أثرت فيها البارديمات في فهمنا لنظرية حقوق الإنسان وممارساتها في حقبة ما بعد الحرب. في المستوى الاستمولوجي، ينظر البعض لتقسيم العمل إلى ممارسات معرفية مميزة- تتميز كل ممارسة بنمط الاشتغال ومعايير المشروعية ومجموعة التوقعات المهنية الخاصة بها- بوصفه استجابة محتومة في ظل الظروف التاريخية والسياسية التي برزت فيها حقوق الإنسان. غير أن هذا التقسيم للعمل الفكري والمؤسسي أخفق في أداء ما ينبغي له ادائه: أي تحديد المصادر الاستمولوجية على نحو أكثر كفاية بغية ترسيخ مكانة حقوق الإنسان على أكثر دائمية ومشروعية ضمن حقل الممارسة السياسية والقانونية الدولية. وعوضاً عن ذلك، أسهم هذا التقسيم التاريخي للعمل الذي نجم عن بروز هذه التوجهات المميزة والحصرية نحو حقوق الإنسان، في تفاقم المشكلات والتأثير سلباً في إمكانات حلها.

وبعد مراجعة مستفيضة وإعادة تفسير للعلاقة التاريخية بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان، أنتقلت لمناقشة المشكلتين الأنثروبولوجيتين الأبرز

اللتين تواجهان حقوق الإنسان. وبسبب من الطريقة التي اقترنت بها هذه الحقوق بالنسبية والتي أدت إلى تهميش دور علم الأنثروبولوجي واقصائه من عملية تطوير نظرية حقوق الإنسان وممارستها في العقود الأولى، أضحى الأنثروبولوجيون أنفسهم من أشد المنتقدين للنسبية وأبرزهم. وبرغم ذلك، فقد حرصت على تسليط الضوء على المعاني المتعددة للنسبية التي تعبر عن العضلات التي ما زال مشروع حقوق الإنسان المعاصرة يعانيتها. وبصرف النظر عن الأبعاد النظرية للنسبية نفسها، يسلط الفصل الحالي الضوء على الطرائق التي أضحت بوساطتها بعض المشكلات الرئيسية ضمن حقوق الإنسان مسيسة للغاية.

واتبعت عملية الفهم التاريخي للعلاقة بين الثقافة وحقوق الإنسان مساراً مماثلاً تأثرت فيه القضايا والمسائل الملحة سلباً بالطريقة التي تصور بها المعنيون أو اساءوا تصور الثقافة. واعتقد ان محاولة محص العلاقة بين الثقافة وحقوق الإنسان مرة اخرى تبدو أشبه بمحاولة الدخول في جحر أرنب حيث لا شيء كما يبدو عليه. وطبقاً لما وثقه الأنثوغرافيون في حقل حقوق الإنسان، تمثل "الثقافة" موشوراً تنتشر فيه الاملاءات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بطرائق ليس لها علاقة وثيقة بالعلاقة الفعلية بين الثقافة وحقوق الإنسان في المستويين العملي والتجريبي.

في غضون السنوات الخمس عشرة الماضية، شهد مفهوم الثقافة تطورات عدة فيما يتصل بحقوق الإنسان ومجمل الممارسات المتصلة بها. وقد حدث ذلك بطرائق مختلفة ولأسباب مختلفة. والأهم من ذلك، لاسيما ما يتصل منه بالنتائج المترتبة عليه، هي مجمل العمليات التي أسهمت في جعل مفهوم "الثقافة" أكثر تعقيداً من الناحية النظرية وقدمته بطريقة جعلت التعارض التقليدي بين حقوق الإنسان العالمية والاختلاف الثقافي يتلاشى ظاهرياً. وهذه حيلة لطيفة ومفهومة للغاية في ضوء المخاطر التي تشكلها. غير ان المشكلة الوحيدة التي تسفر عنها عملية التلاشي هذه هي الضرر الذي تلحقه بالجزء الأكبر مما يحاول الأنثروبولوجيون وغيرهم توثيقه بشأن استمرار الثقافة وحتى نجاحها في ترسيخ مكانتها بأشد تعبيراتها التقليدية والسياسية البغيضة.

ثم انتقلت إلى دراسة المضامين العميقة لأحد المجالات المتخصصة في علم
اثنوغرافيا حقوق الإنسان الحديث، وهو دراسة شبكات حقوق الإنسان العابرة
للقوميات عبر الاطراف الفاعلة التي تؤلفها والأنشطة التي يقومون بها. وثمة جاذبية
كبيرة وامكانات هائلة في التفكير أو تحديد المعايير خارج إطار الأمة. ويُعد الإطار
الفكري والأخلاقي- إذ لم يكن القانوني والسياسي- للإعلان العالمي لحقوق
الإنسان المحاولة الحقيقية الوحيدة في حقبة ما بعد الحرب لتحيل عالم ما بعد قومي
حتى لو أُجبر هذا العالم على التواجد ضمن نظام أشمل تبقى فيه سيادة الدولة
القومية العنصر الأهم. وهناك الكثير من الغموض الذي يحيط بالمعنى الحقيقي
لحقوق الإنسان "الأممية". وتوفر الدراسة الدقيقة لما يُعد منظومة حقوق إنسان
عابرة للقوميات معلومات مناسبة بشأن المستقبل المحتمل الذي يمكن فيه للمواطنة
والهوية والعلاقات العابرة للأطر المحلية الاقتراب من المثال الكوزميتالي لحقوق
الإنسان.

وعلى الرغم من اجتماع هذا الاندفاع الحاد للتفاؤل المستقبلي الذي اكتسب
زخماً كبيراً بفضل أعمال الباحثين في حقوق الإنسان الأكثر براعةً
(الأنثروبولوجيين) مع اعمال الباحثين البعيدين عن الواقع (الكوزميتاليين)، يقدم
الفصل التالي أسساً مختلفة للشك. وثمة اتفاق عام حالياً على أهمية الاسهامات التي
قدمها الأنثروبولوجيون في حقل نظرية حقوق الإنسان وممارساتها في الحقوق
الجماعية التي يعود تاريخها إلى مطلع سبعينيات القرن العشرين في الأقل وإلى
تأسيس منظمة الرواسب الثقافية. حرص الأنثروبولوجيون على نحو خاص على
مناصرة قضية الحقوق المحلية سياسياً، ومؤسسياً، وبمعدل أقل نظرياً. وقد أسهم
هذا الحراك بالنيابة عن الجماعات والشعوب المحلية في بروز العديد من التساؤلات
بشأن المضامين الحقيقية للمطالبة بحقوق إنسان تستند إلى الهوية الجماعية، وهذه
التساؤلات بدورها أدت إلى طرح المزيد من التساؤلات بشأن طبيعة الهوية نفسها.
وتمثلت النتيجة غير المقصودة التي أسفر عنها هذا الحراك السياسي والقانوني
القوي الذي اشترك فيه الأنثروبولوجيون بالنيابة عن الشعوب الأصلية في جذب
انتباه المعنيين إلى العديد من التقاطعات ضمن مشروع حقوق الإنسان الأشمل.

وتستند الرواية المعاصرة والمهيمنة لحقوق الإنسان على كل من تصورات الأفراد الشخصية والمحددة، ورغبة الشعوب في الأزمان والأماكن المختلفة في تحويل الهوية على وفق هذه التصورات.

وكما تبين لاحقاً، تبدو عملية استيعاب فكرة حقوق الإنسان وهضمها لأغراض قانونية وسياسية واجتماعية محددة بالنسبة للشعوب أسهل من احتضانهم- في بعض الأحيان- التصور المختلف جذرياً للفرد الذي يشكل الأساس لهذه الفكرة. وبكلمات أخرى، يستلزم تحقق حقوق الإنسان في العديد من الحالات شيئاً ما من الهوية لا تبدو ممارسات الهوية مستعدة (او قادرة) على منحه.

أنثروبولوجيا حقوق الإنسان:

تتميز المضامين التاريخية والمعاصرة لعلم الأنثروبولوجي في حقل حقوق الإنسان بكونها عميقة وملهمة وطموح. ويُعدّ ذلك، جزئياً، نتاجاً لاجتماع عناصر الاهتمام الانثوغرافي والتأمل النقدي (في الأقل بالنسبة للبعض) والاحساس بالالتزام الأخلاقي الذي ميز الاشتغال الأنثروبولوجي في السجلات الأوسع بشأن مشكلات حقوق الإنسان وامكاناتها. ويسلط علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان الضوء على طيف واسع من المشكلات الجوهرية الواقعة في مشروع حقوق الإنسان الحديث وفي الوقت نفسه على الطرائق التي يمكن بواسطتها تصور المعايير العابرة للقوميات (وربما ما بعد القومية) وتشكيلها عملياً في ظل مجموعة مختلفة تماماً من السياقات.

غير ان قولنا هذا لا يعني تحديد ماهية هذه المعايير البديلة أو المعدلة أو ما ينبغي ان تكون عليه بالنظر إلى التعارض القائم بين احدى البنى المنطقية المختلفة التي برزت من حقل أنثروبولوجيا حقوق الإنسان والاتجاه نحو بناء أنظمة شاملة شبه متمرّسة يمثل نظام حقوق الإنسان ما بعد الحرب أحد جوانبها الأبرز. وبكلمات أخرى، تتمثل أحد المضامين المطروحة في هذه الفصول والمتصلة بالعلاقة بين النظرية الأخلاقية والممارسة الاجتماعية- كما تنعكس هذه العلاقة ضمن حقوق الإنسان- في ان الغرض الرئيس من وضع منظومة حقوق الإنسان الدولية

في حقبة ما بعد الحرب (والعابرة للقوميات على نحو متزايد) هو غرض ينطوي في نفسه على إشكالية كبيرة. وهذه تحديداً هي الفكرة التي تقول ان العالم المعاصر سيكون عالماً موحداً في نهاية المطاف من طريق تحول عالمي في الوعي الأخلاقي الذي تُفعل بوساطته حقيقة حقوق الإنسان- والانطولوجيات المختلفة المتضمنة فيها- في الممارسات القانونية والسياسية والاجتماعية المتنوعة. وعلى الرغم من ان هذه الغاية لم تكن مُلزِمة بالنسبة لاعضاء اللجنة الأصلية لحقوق الإنسان الذين كانوا يفكرون في عملهم- كما يتبين ذلك في تصريحات اليانور روزفلت المختلفة- بصيغ طموحاتية أكثر منها قسرية أو املاءاتية، لا يمكن، ببساطة، فهم التاريخ الحديث لحقوق الإنسان من دونها.

وبالطبع، من السهولة بمكان تقديم رواية بديلة لتاريخ حقوق الإنسان؛ رواية تعبر عن الشك الذي ينتاب البعض بشأن بعض الفرضيات المشحونة أخلاقياً والقديمة المتعلقة بنظام حقوق الإنسان الحالي عندما لا يسفر الاعتماد على هذه الفرضيات عن أي نتائج سياسية أو شخصية مباشرة. وهذه الفرضيات تؤكد ان حقيقة حقوق الإنسان هي حقيقة واضحة- ذاتياً، وأنها تعكس تصوراً للفرد (مبني على الكرامة الإنسانية كمثال) يتميز بكونه عالمياً، وان فكرة حقوق الإنسان تتجاوز الثقافة. ولا يمكنني، في محاولتي الرد على مريدي ريتشارد رورتي، التهكمي، والمثالي والمؤمن الحقيقي، سوى القول ان أنثروبولوجيا حقوق الإنسان تلقي ضوءاً نقدياً على أولئك الذين يقولون ان السعي لتحقيق حقوق الإنسان بشكلها الحالي تمثل الاستراتيجية الأكثر فاعلية لتنفيذ الاصلاحات الملموسة (والتقدمية) في مقابل أولئك الذين يؤكدون ان حقوق الإنسان تفوق في أهميتها الأسس الميتافيزيقية والكانتية المحدثة وغيرها من الأسس المنطقية-الإستدلالية.

وإذا كان ثمة مخرج من هذا الصندوق، فانه يتمثل في توفير إطار عملي لحقوق الإنسان له القدرة على التجاوب النقدي مع الظروف التاريخية والسياسية التي فسحت المجال لبروز النظام الدولي في حقبة ما بعد الحرب، وكذلك من طريق تحديد الممكنات المعرفية لابتسولوجيا حقوق الإنسان التي تعيد ترسيخ الجوانب السوسيو- معيارية بطريقة تجعل فكرة حقوق الإنسان تبرز من أشكال من المعرفة

مختلفة جذرياً. وكما لاحظنا مسبقاً، تتمثل إحدى الأفكار الرئيسة التي طرحها هذا الكتاب في حقيقة تأثير عملية تطور نظرية حقوق الإنسان وممارستها في مرحلة ما بعد الحرب - أو ربما تعثرها - بكثرة الباراديمات المميزة والمتناقضة الموجودة وبأنماط الاشتغال التي تعمل بوصفها فئات من الفهم وفي الوقت نفسه تعمل على اقضاء الاحتمالات الأخرى.

وبناءً على ذلك، يمثل علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان، في جزء منه، موقفاً ضد تعددية المعارف المتضمنة في مشروع حقوق الإنسان في مرحلة ما بعد الحرب، التعددية التي ميزت (بمعناها الحرفي والفوكوي) كل من الأبعاد السياسية والمؤسسية لهذا المشروع بقدر ما ميّزت الحقل الأكاديمي. وثمة مفارقة واضحة في حقيقة أن هذا الموقف نفسه قد برز من (تصوري الخاص) للفرع المعرفي ولاسيما حينما نأخذ بعين الحسبان تاريخ العلاقة بين علم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان التي تناوّلها الفصل الثاني. إن ما يجعل علم الأنثروبولوجي المعاصر فرعاً معرفياً مبتكراً وفي الوقت نفسه مهمشاً هي الطريقة التي تطور فيها وتفاعل مع المستجدات في الساحتين النظرية والعملية في أطر ابستمولوجية منفتحة أساساً. وهكذا، يبدو أنثروبولوجيا حقوق الإنسان متأثراً بحقيقة تهميشه التاريخي والتزامه بالمقاربات المتعددة أو بالتعددية التي تحدثت عنها في الفصل الثاني كذلك. في واقع الأمر، يمثل علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان توجهاً نقدياً غير متكامل وفي الوقت نفسه متفائلاً في جوهره نحو كل من منظومات حقوق الإنسان الحالية، والأهم، إمكانية توفير معايير عابرة للقوميات مستقبلية مختلفة.

إن الشعور بالتفاوت بهذا المعنى لا يتعارض مع الحاجة إلى الالتزام بنوع من أنواع اليقظة والحذر النقديين ولاسيما في ظل الاقتصاد السياسي الأشمل لحقوق الإنسان الذي أسهم في توفير مقدار معين من "السلطة" الإيجابية التي وصفها ريس وروب وسكنك (1999)، وفي الوقت نفسه عملت بمثابة "العملية الضابطة أو المسيطرة" التي تحدثت عنها لورا نادر (1997). وطبقاً لما بيّنه علماء الأنثروبولوجيا القانونية، وعلماء اجتماع القانون المقارن والباحثون في دراسات الصراع وغيرهم، فإن التخلي عن الاعتقاد شبه الديني بالحاجة إلى نظام أخلاقي - قانوني عالمي مُعدّ

بعناية وصارم تعني عدم الاستسلام إلى الرؤية الهوبزية (نسبة إلى الفيلسوف الانكليزي توماس هوبز 1588-1679) المتشائمة للعالم حيث الكل يحارب الكل والمعايير العابرة للقوميات أو الثقافات غير ممكنة تجريبياً ولا مسوغة أخلاقياً. وحتى في حالة وجود أنماط عبر الزمان والمكان، أنماط تناولتها في كتاب آخر بوصفها تعبيراً عن "انسانوية معيارية" (2006د)، لا يبدو واضحاً مدى تمثيلها في الكثير من المواقع أمثال الاعلان العالمي لحقوق الإنسان واتفاقية سيداو على الرغم من مرور ستين عاماً من الابحاث، والممارسة السياسية والحراك المتواصل الذي أراد العكس. وقد بينَّ الأنثروبولوجيون العاملون في حقل حقوق الإنسان في اثناء توثيقهم عملية بروز منظومات حقوق الإنسان المتجددة في غضون الخمسة عشر عاماً الماضية، وجود ما يكفي من الأسباب التي تدعو للتفاؤل بشأن وجود هذه الأنماط على أرض الواقع. أما ما تفتقر إليه هذه العملية فيتلخص في غياب الإرادة الفكرية والسياسية لفهم هذه الأنماط واستيعابها، والرغبة في معرفة مضامينها بصرف النظر عن طبيعتها.

يقدم علم أنثروبولوجيا حقوق الإنسان تصوراً واضحاً عن إطار معياري عابر للقوميات أو ما بعد قومي مستقبلي يستند إلى املاءات الضبط الأخلاقي والتواضع والتعددية القانونية. وهذا لا يعني ان وجود حقوق إنسان في سياق مختلف يمثل نوعاً من التهدة أو الاستسلام في مواجهة حقيقة المعاناة الانسانية المححفة الحاضرة على الدوام. بل أنه يمثل استجابة معيارية للمعاناة التي تعكس حكمة من نوع مختلف تماماً (وبالإمكان القول) أنثروبولوجية: وتنبثق هذه الحكمة من قبول حقيقة التعددية البشرية المعقدة والمحبطة دواماً.

الملحق الأول: بيان بشأن حقوق الإنسان مقدم إلى لجنة حقوق الإنسان، الأمم المتحدة من قبل الهيئة التنفيذية التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية:

ينبغي التعامل مع المشكلة التي واجهتها اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في الأمم المتحدة في مرحلة الإعداد لكتابة الإعلان الخاص بحقوق الإنسان على وفق مقاربتين أو وجهتي نظر. تتعلق المقاربة الأولى باحترام شخصية الفرد في نفسها

واحترام حقّه بالنمو المتكامل بوصفه فرداً من أفراد المجتمع. يتمتع عامل احترام ثقافات الجماعات البشرية المختلفة بأهمية موازية في النظام العالمي.

وثمة وجهان للمشكلة نفسها بما ان القول ان الجماعات تتألف من الأفراد، وان البشر لا يستطيعون العمل أو العيش خارج المجتمعات التي يشكلون جزءاً منها هي من البديهيات. وعليه، تكمن المشكلة في صياغة بيان لحقوق الإنسان يتجاوز عمله نطاق تأكيد احترام الفرد بوصفه فرداً. إذ ينبغي أن يأخذ معدو البيان بعين الحسبان الفرد بوصفه عضواً في جماعة اجتماعية تؤثر أنماط الحياة المعتمدة فيها في تشكيل سلوكه والتي يرتبط مصيره ارتباطاً وثيقاً لا فكاك منه معها.

وبالنظر إلى العدد الهائل من المجتمعات التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً، وما يترتب على ذلك من تنوع كبير في أنماط الحياة، تمثلت المهمة الرئيسة الملقاة على عاتق المسؤولين عن إعداد البيان الخاص بحقوق الإنسان في حل المشكلة التالية: ما مدى امكانية تطبيق مفردات الإعلان المقترح على ابناء الجنس البشري جميعاً؟ وهل يمكن كتابة الإعلان بحيث يأخذ بالحسبان وجهات النظر كافة ولا يعتمد على القيم الشائعة في بلدان أوروبا الغربية وأمريكا حصراً؟

وقبل الشروع في معالجة هذه المشكلة، من الأهمية بمكان الحديث عن بعض النتائج التي توصلت لها العلوم التي تعاملت مع دراسة الثقافات البشرية التي ينبغي أخذها بعين الحسبان إذا أُريد للإعلان ان يكتب بطريقة تنسجم مع المعارف المتوفرة حالياً بشأن الإنسان وأنماط حياته.

ولو قررنا البدء بالفرد - وهذا ما ينبغي فعله - نلاحظ أنه منذ لحظة ولادة الإنسان، يتأثر لا سلوكه فحسب، بل تفكيره وآماله وطموحاته وقيمه الأخلاقية التي توجه أفعاله وتمنح حياته قيمة ومعنى من وجهة نظره ومن وجهة نظر الآخرين. مجموعة المعتقدات والتقاليد التي تعتمدها المجموعة التي يشكل هذا الفرد جزءاً منها. والعملية التي يتحقق ذلك بوساطتها تتميز بكونها محددة الملامح وبأهمية نتائجها على المدى الطويل. وإذا قُدِّر لجوهر الإعلان ان يمثل بياناً يتم فيه تأكيد حق الفرد المطلق في تنمية شخصيته، فينبغي لهذا الأمر ان يستند إلى الاقرار بحقيقة عدم إمكانية تنمية هذه الشخصية الا من خلال ثقافة المجتمع التي ينتمي لها الفرد.

في غضون الخمسين عاماً الماضية نشط الأنثروبولوجيون وغيرهم من المختصين في مجال توثيق الأساليب والطرائق المتعددة التي يعتمدها الإنسان لحل مشكلاته المعيشية والاجتماعية ومشكلات التنظيم السياسي لحياة الجماعات، والتصال مع الكون من حوله واشباع حاجاته الجمالية والنفسية. ويسعى البشر جميعاً لتحقيق هذه الغايات. ولكن ليس ثمة شخصان يفعّلان ذلك بالطريقة نفسها، وبعضهم يوظف وسائل تختلف اختلافاً بيناً عن تلك التي يستعملها الآخرون.

وهنا تحديداً تبرز معضلة من نوع خاص. فبالنظر إلى السياق الاجتماعي الخاص لعمليات التعلم، لا يمكن للفرد سوى الاعتقاد ان اسلوب حياته هو الأسلوب الأمثل. في مقابل ذلك، وعلى الرغم من التغيرات المنبثقة من داخل ثقافة الفرد وخارجها والتي يدرك أهميتها وجدارتها بالتبني، يدرك الفرد، في الوقت نفسه، ان انماط الحياة الاخرى عدا نمطه هي انماط أقل جاذبية من النمط الذي اعتاده. ومن هنا تبرز أهمية التقويمات الفردية التي تحظى في نفسها بصفة الاعتقاد المقبول.

وتعتمد الدرجة التي تتيح لتقويمات كهذه فرصة التحول إلى أفعال وممارسات عملية على القواعد الأساسية في تفكير الناس. وعلى نحو عام، يبدي الناس رغبة كبيرة في العيش وفي ترك الآخرين يعيشون كذلك. كما أنهم يظهرون درجة كبيرة من التسامح مع سلوكيات المجموعات الاخرى المختلفة عنهم ولاسيما في حالة عدم تأثر أنماط حياتهم ومواردهم الاقتصادية بوجود هذه المجموعات. ويرغم ذلك، أسهم التوسع الاقتصادي والسيطرة على الاسلحة والتراث الديني الانجيلي في تاريخ أوروبا الغربية وأمريكا في ترجمة الإقرار بالاختلافات الثقافية إلى دعوة للفعل. وقد جرى التشديد على ذلك من قبل الأنظمة الفلسفية التي أكدت على المطلقات في حقل القيم والغايات. وهكذا، حُدِدت بعناية ودقة تعاريف الحرية ومفاهيم طبيعة حقوق الإنسان وغيرها من المسائل. في ظل ذلك، تعرضت البدائل لانتقادات شديدة وقمعت في مراحل التحكم بالشعوب غير الأوروبية. وبالمثل جرى تجاهل جوهر التماثلات بين الثقافات على نحو دائم.

وأُتِمت النتائج التي ترتبت على وجهة النظر هذه بكونها كارثية بالنسبة للجنس البشري. إذ وظفت معتقدات "عبء الرجل الأبيض" لأغراض الاستغلال الاقتصادي وحرمان الملايين حول العالم من حق إدارة شؤونهم والتحكم بها. في واقع الأمر، أُنسم تاريخ التوسع الغربي في انحاء العالم الذي استند إلى مفاهيم التفوق الثقافي الغربي في مقابل تخلف الشعوب المُستعمرة وأساليب تفكيرها وعيشها البدائية بانتهاك أسس الشخصية الإنسانية واستغلالها وحرمانها من حقوقها الإنسانية.

وقد أساء الغرب دوماً فهم أنماط حياة الشعوب التي استعمرها ودأب في انتقادها. وبالمثل هاجم الغرب معتقدات هذه الشعوب الدينية التي تُعدّ الوعاء الحافظ لأفكارهم ومفاهيمهم والتي سمحت لهم منذ الأزل بالتكيف مع العالم من حولهم عاداً إياها خرافات، وغير أخلاقية أو صحيحة. وبالنظر إلى إيمان القوى المهيمنة بمعتقداتها وأفكارها الخاصة، أسهم ذلك في ترسيخ ممارسة الانتهاكات الأخلاقية للشخصية الإنسانية التي شكّل الاستغلال الاقتصادي الشامل وفقدان الاستقلال السياسي نقطة انطلاق لها. لقد كان عبء الإنسان الأبيض ومهمة التحضر عبئاً ثقيلاً حقاً. وبرغم ذلك، هناك الكثير ممن يعترض على هذه الممارسات وينتقدها. ويندرج في هذه المجموعة الأفراد الذين قرروا السفر إلى الأماكن البعيدة النائية لدراسة وتحسين أوضاع من يعدّونهم أقل منزلةً ومستوىً. وهنا نصل إلى الفرضية الأولى التي تطرحها دراسات علم النفس البشرية والثقافة وتعدّها جوهرية في إعلان ميثاق حقوق الإنسان في ظل المعلومات المتوافرة:

1 - للفرد الحق في إدراك شخصيته عبر ثقافته، وعليه، يستلزم احترام الاختلافات الفردية إحتراماً موازياً للاختلافات الثقافية.

وهذا يعني استحالة أن يتمتع الفرد بحريته الفردية عندما تكون الجماعة نفسها التي ينتمي إليها غير حرة. وبالمثل لا يمكن لهذا الفرد التمتع بحق تنمية شخصيته الفردية تنمية كاملة طالما يجبره من يمسك بزمام السلطة وله القدرة على فرض أرائه أن نمط حياة الجماعة التي ينتمي إليها هو نمط أدنى مرتبة من النمط المعتمد في الجماعة المهيمنة.

في واقع الأمر، تتجاوز مضامين هذه الأسطر نطاق طرح التساؤلات الأكاديمية المجردة ولاسيما إذا نظرنا إلى العالم كما هو حالياً. فالشعوب التي شعرت بالرهبة والخوف في أول لقاء لها مع الأوروبيين والأمريكان والتي أقتنعت جزئياً بتفوق أنماط حياة المستعمر ورقبها سرعان ما أعادت النظر في العالمين القديم والجديد ولاسيما بعد اندلاع حربين عالميتين وأزمات اقتصادية خانقة. وهكذا، لم تعد الادعاءات المتكررة بحب الديمقراطية والتمسك بقيم الحرية مقنعة أو جذابة لأولئك الذين حرّموا حق العيش بما يناسب ظروفهم وتوجهاتهم. فضلاً عن ذلك، اضطلعت العقائد الدينية للذين ينادون بالمساواة ويمارسون التمييز، ويؤكدون فضيلة التواضع في حين يتصرفون بعنجهية وغرور في اصرارهم على صحة أفكارهم وممارساتهم في جعل هذه التناقضات بين القول والفعل أكثر حدة ووضوحاً في أوساط الشعوب المستعمرة. ولهذا، ليس بمستغرب ان تكتشف هذه الشعوب التي حُرمت من حق العيش بما ينسجم وموروثاتها الثقافية والاجتماعية قيماً جديدة في المعتقدات الاجتماعية الذين دفعوا إلى مساءلتها.

ولا يمكن لدراسة حقوق الإنسان ان تكتمل من دون الأخذ بعين الحسبان مشكلة القدرة البشرية. فالإنسان العاقل هو نوع واحد من الناحية البيولوجية بصرف النظر عن اختلاف الأفراد في قابلياتهم وميولهم واهتماماتهم. وثمة اتفاق عام على قدرة الفرد العادي على تعلم أي جزء من اجزاء ثقافة اخرى غير ثقافته على شرط توفر الفرصة المناسبة له. والسبب في اختلافات الثقافات لجهة درجة تعقيدها أو ثراء محتواها يعود إلى قوى تاريخية لا بيولوجية. وقد نجحت كل أنماط الحياة الحالية في اجتياز اختبار البقاء. وينبغي لنا ان نتذكر فيما يتصل بالثقافات التي أختفت أنها تتضمن تلك الثقافات التي تميزت بالعظمة والقوة والتعقيد إلى جانب اخرى كان التواضع والبساطة والرضى بالوضع القائم هو كل ما يميزها. وهنا نصل إلى المبدأ الثاني:

2 - تأكيد مبدأ احترام الاختلافات بين الثقافات في الحقيقة العلمية القائلة أنه لم يكتشف لحد الآن تقنية مناسبة لتقويم الثقافات نوعياً.

وهذا المبدأ يقودنا إلى مبدأ آخر يقول ان الغايات التي تقود حياة الأفراد هي غايات واضحة في نفسها ومهمة هؤلاء الأفراد. ويؤكد هذا المبدأ على العالميات

في السلوك البشري أكثر منه المطلقات التي تُشدد عليها ثقافات أوروبا الغربية وأمريكا. ويقر كذلك ان الحقائق تبدو حقائق لتعودنا التفكير بها على هذا النحو. وسواء أكانت هذه الحقائق تعبيراً عنهم أم لا، يكرس الأفراد حياتهم لهذه الحقائق التي تبدو طبيعتها بالنسبة لهم حقيقية بقدر ما تكون الثقافة الأوروبية حقيقيّة للشعبيين الأوروبي والأمريكي. وباختصار شديد، يتمثل المبدأ الثالث الذي ينبغي التعرف عليه وأخذُه بعين الحسبان في التالي:

1 - المعايير والقيم تتميز بكونها نسبية فيما يتصل بالثقافة التي أُستمدت منها، بحيث ان أي محاولة لصياغة البديهيات التي تنبثق من معتقدات ثقافة واحدة وسننها الأخلاقية ستؤدي حتماً، وإلى حد ما، إلى الحد من القدرة على تطبيق فقرات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أبناء الجنس البشري ككل.

وعلى الرغم من اختلاف التعبير عن أفكار الخير والشر والصواب والخطأ في أوساط الشعوب المختلفة، يلاحظ حضور هذه الأفكار في أوساط المجتمعات جميعاً. وما يُعدّ حقاً إنسانياً في مجتمع ما قد يُعدّ حقاً مخالفاً للأعراف الاجتماعية في مجتمع آخر أو بين أفراد الشعب نفسه في مراحل مختلفة من تاريخه. والقديس في مرحلة ما قد يبدو رجلاً لا يتناسب مع الواقع في مرحلة تالية. ويلاحظ تأثر حتى طبيعة العالم الطبيعي، والألوان التي نراها والأصوات التي نسمعها باللغة التي نتحدث بها والتي تمثل جزءاً من الثقافة التي نولد فيها.

في القرن الثامن عشر، أُسِّمت مشكلة كتابة إعلان لحقوق الإنسان بكونها مشكلة بسيطة نسبياً بالنظر إلى عدم تمثيلها آنذاك قضية حقوق إنسان عامة، بل حقوق أفراد ضمن إطار التقاليد والأعراف التي يؤمن بها مجتمع واحد. في ذلك الوقت، كانت عملية كتابة وثائق نبيلة أمثال وثيقة اعلان الاستقلال الأمريكي أو قانون الحقوق الأمريكي ممكنة من قبل رجال كانوا هم أنفسهم من مالكي العبيد في بلدٍ كانت العبودية تُعدّ جزءاً من نظامه الاجتماعي القائم. ولم تبرز الطبيعة الثورية لشعار "الحرية، المساواة، الأخوة" على نحوٍ أكثر وضوحاً من بروزها في حركات النضال التي سعت إلى توسيع نطاق تطبيقه ليشمل المستعمرات الفرنسية المعتمدة في اقتصاداتها على نظام الاستعباد.

ويعود السبب في الطابع المعقد الذي تتسم به الحقوق حالياً إلى وجوب الأخذ بعين الحسبان ضمان امكانية تطبيق مفرداته في انحاء العالم كافة. إذ ينبغي لهذا الإعلان ان يقر بمصادقية أنماط الحياة المختلفة والكثيرة. وهذا الإعلان لن يكون مقنعاً بالنسبة للاندنوسيين والأفارقة والهنود والصينيين إذا أُسند إلى الأسس نفسها التي قامت عليها الإعلانات السابقة. وعليه، لا يمكن الحديث عن حقوق الفرد في القرن العشرين على وفق مقاييس ثقافة واحدة أو ما يؤمن به ويطمح إليه شعب واحد. فوثيقة كهذه ستدفع الأفراد إلى الشعور بالاجباط لا إلى تلبية طموحات الأعداد الغفيرة من الأفراد المنتشرين في انحاء العالم.

إن الأشخاص الذين يعيشون على وفق قيم لم يأخذها الإعلان بنظر الحسبان سيتعرضون حتماً إلى الاقصاء من حرية المشاركة الكاملة في الحق وأسلوب الحياة الوحيد المعروف لهم وللمؤسسات والتقاليد والأهداف التي تشكل الثقافة السائدة في مجتمعاتهم.

وينبغي لمعايير الحرية والعدالة المستندة إلى مبدأ ان الفرد لا يتمتع بالحرية إلا عندما يعيش على وفق تعريف مجتمعه لهذه الحرية، وأن الحقوق التي يتمتع بها هي الحقوق التي يقر بها بوصفه عضواً في مجتمعه أن تكون جوهرية وشاملة. في مقابل ذلك، لا يمكن وضع نظام عالمي فاعل ما لم يسمح هذا النظام بالتحقق الحر لشخصية أفراد الوحدات الاجتماعية المؤلفة له ويستمد قوته من التفاعل القائم فيما بين هذه الشخصيات المتنوعة.

ان الترحيب الذي حظي به الميثاق الاطلسي - قبل الإعلان عن محدودية نطاق تطبيقه - هو خير دليل على قدرة الشعوب والجماعات المنتمية إلى أشد الثقافات تنوعاً واختلافاً على فهم الحرية والسعي للتمتع بها.

ولا يمكن تعريف حقوق الجماعات البشرية وواجباتها فيما يتصل باحداها الآخر بالاستناد إلى المعارف العلمية المتوافرة حالياً عن الإنسان إلا عندما يتم تضمين حق البشر في العيش بما يتلائم وتقاليدهم وأعرافهم في الإعلان المقترح (الرابع والعشرين من تموز، 1947).

ملحق رقم 2: إعلان بشأن الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان: اللجنة الخاصة بحقوق الإنسان التابعة للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية (أعتمد من قبل الجمعية في حزيران 1999).

يحدد الإعلان الخاص بعلم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان الأساس الذي يستند إليه اشتغال الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، وعلى نحو عام، حقل الأنثروبولوجي في حقوق الإنسان. وترحب الجمعية بالتعليقات والاستفسارات من الأعضاء فيما يتصل بمحتوى الإعلان.

الديباجة: ان الحق بالثقافة يُعدّ مساوياً للحق بالإنسانية. والثقافة هي الشرط اللازم لإدراك الأفراد لهذا الحق الذي يعتمد بدوره على الجهود المشتركة للأفراد لخلقها وإعادة انتاجها. وتُعدّ معارف علم الأنثروبولوجي المتراكمة عن الثقافات الإنسانية وعن القدرات الذهنية والطبيعية للشعوب والأنواع والجماعات الاجتماعية دليلاً على عالمية الحق الإنساني بالثقافة. وهذه المعرفة تستلزم التزاماً أخلاقياً بمنح الثقافات والأفراد والمجتمعات جميعاً فرصاً متساوية لإدراك هذا الحق في هوياتهم الثقافية وحيواتهم الاجتماعية. غير ان المناخ العالمي مشحون بالعنف الذي تمارسه الدول والممثلون عنها فضلاً عن الشركات المساهمة الكبرى وغيرهم من الأطراف الفاعلة. ان العنف يؤثر سلباً في إنسانية الأفراد والجماعات.

وعلم الأنثروبولوجي بوصفه فرعاً معرفياً ملتزماً بتعزيز وحماية حق الأفراد والشعوب في الأماكن كافة في إدراك إنسانيتهم، بمعنى تمتعهم بالحق في الثقافة. وعندما تحاول ثقافة أو مجتمع ما حرمان أي فرد من افرادها أو حرمان الآخرين من ذلك، تُعدّ الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية مسؤولة أخلاقياً عن الاحتجاج ضد هذا الحرمان ومقاومته. وهذا يعني ضمناً الانطلاق من القاعدة الأساسية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان والتشريعات الدولية المقترنة به، وكذلك العمل على توسيع تعريف حقوق الإنسان لتشمل مجالات لم يعالجها، بالضرورة، القانون الدولي. وهذه المجالات تشمل الحقوق الجماعية فضلاً عن الفردية، والحق في التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وفي بيئة آمنة ونظيفة.

الإعلان الخاص بعلم الأنثروبولوجي وحقوق الإنسان: طورت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية إعلاناً نعتقد بأنه ينطوي على مضامين وأبعاد عالمية: "يملك الأفراد والجماعات حقاً نوعياً في التمتع بالثقافة وفي انتاج وإعادة انتاج وتغيير ظروف وأشكال وجودهم الطبيعي والشخصي والاجتماعي طالما لا تؤثر هذه الأنشطة في تمتع الآخرين بهذا الحق. وعلم الأنثروبولوجي بوصفه فرعاً معرفياً أكاديمياً يدرس أسس التنوع والوحدة البشرية، ويسعى هذا العلم بوصفه ممارسة إلى تطبيق معارفه ومفاهيمه في حل المشكلات البشرية.

وبوصفها منظمة مهنية يجتمع تحت لوائها الأنثروبولوجيون، حرصت الجمعية منذ بواكير نشأتها وما زالت على التصدي للحالات التي يُتخذ فيها الاختلاف البشري أساساً لحرمان الأفراد أو الجماعات من حقوق الإنسان الأساسية. في مقابل ذلك، حرصت الجمعية على ترسيخ فهمنا "للبري" بجميع مضامينه وأبعاده الثقافية والاجتماعية واللغوية والنفسية والبيولوجية.

وبناءً على ذلك، استندت الجمعية في مقاربتها للحقوق إلى المبادئ الأنثروبولوجية الخاصة باحترام الاختلافات البشرية الفعلية الجماعية منها والفردية أكثر منها التماثل القانوني المجرد الملاحظ في التراث الغربي. أما في مجال الممارسة العملية، فقد استند تعريف الجمعية الفاعل للحقوق إلى كل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمواثيق الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والمواثيق الخاصة بالقضاء على كل أشكال التعذيب والابادة الجماعية وجميع أنواع التمييز العنصري ضد النساء وغيرها من المعاهدات والاتفاقات التي تضع حقوق الإنسان الأساسية ضمن بارامترات القانون والممارسة الدولية المكتوبة والمتعارف عليها. وهكذا، يعكس تعريف الجمعية التزاماً بحقوق الإنسان منسجماً مع المبادئ الدولية ولكنه غير محدد بها. لا تمثل حقوق الإنسان مفهوماً جامداً. ولهذا، يتميز فهمنا لها ومواقفنا حيالها بالتبلور والتغيير على وفق ما نحصل عليه من معلومات متجددة عن الأوضاع البشرية. ولهذا، يتحتم على علماء الأنثروبولوجي وجميع العاملين في هذا الحقل الاشتراك في النقاشات المعنية بتعزيز فهمنا لحقوق الإنسان بالاستناد إلى الابحاث والمعلومات الأنثروبولوجية.

هوامش الفصل السادس

1. كما ذكرت في الفصل الرابع، تحدث الن ميسر عن الحملة غير الرسمية بالنيابة عن بعض المحامين الدوليين في الأقل لإقصاء الأنثروبولوجيين من الإسهام في تطوير حقوق الإنسان في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، (ورعما في العقود التالية) بالنظر إلى شعور المحامين ان التركيز الأنثروبولوجي- ورعما الهوس- على الثقافة من شأنه "تدمير مفهوم حقوق الإنسان نفسه" (ميسر 2006).

2. تتميز الادبيات المعنية بمناقشة الحقوق الجماعية بالكثرة وفي الوقت نفسه بإثارها للجدل. وبما ان الغاية من تأليف هذا الكتاب ليست تقديم مسحاً ميدانياً شاملاً أو مقدمة لحقوق الإنسان المعاصرة، لن أرهق كاهل القارئ بمبحث مستقل استعرض فيه المصادر التي تناولت السجلات المختلفة بشأن الحقوق الجماعية. ولكني أجد من الضروري الحديث عن أحدث أعمال كاوان التي كتبت إحدى أفضل الدراسات التاريخية الوصفية النقدية عن معاهدات حقوق الأقليات في مرحلة ما بعد الحربين التي قدمت رؤية مختلفة تماماً عن الحقوق الجماعية (كاوان 2007). تحدثت كاوان عن إساءة فهم الباحثين في مرحلة ما بعد الحرب لهذه المعاهدات بالنظر إلى تمسكهم بمحاولات فهمها في ضوء ما اكتسبوه من معلومات حديثة عن الحقوق الجماعية. وطبقاً لكاوان، فقد أسفر ذلك عن التعتيم على التاريخ الأكثر تعقيداً للحقوق الجماعية الذي شكّلت فيه معاهدات حقوق الأقليات تعبيراً عن الرغبة الصادقة في حماية الجماعات الضعيفة في أوروبا الجديدة ما بعد الحرب وفي الوقت نفسه محاولة من قبل الدول العظمى لحماية مصالحها القومية التي تميزت مثل أي شيء آخر بكونها أخلاقية وفي الوقت نفسه أيديولوجية.

3. كوستاريكا أول دولة تصادق على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (نوفمبر 1968)، وليبيريا هي آخر دولة (وقعت عليه في 1967 ولكنها لم تصادق عليه حتى العام 2004). ومازالت الصين التي تصل نسبة

السكان فيها إلى أكثر من 20% من سكان العالم ممتعة عن المصادقة. وعلى الرغم من توقيع الولايات المتحدة على العهد في ظل الإدارة الديمقراطية (1977)، لم يصادق مجلس الشيوخ الأمريكي عليها حتى وقت قريب من عملية انتخاب المجلس التالي (حزيران 1992). وعلى الرغم من توقيع الرئيس بوش الأب على بيان المصادقة الملحق بالعهد، تضمن البيان العديد من التحفظات الرئيسة من مثل احتفاظ الولايات الأمريكية بالحق في إعدام الاحداث. للمزيد بشأن تحفظات الولايات المتحدة على العهد، ينظر اش 2005.

4. من بينها القيمة الأعلى للفرد، وقيمة الحرية المنفصلة، وقيمة نظام الحقوق على غيره من الاحتمالات المعيارية، ورفض هوية الجماعة (في ما عدا حالة واحدة: ان كان المقصود بالجماعة "البشر جميعاً" أو ربما "كافة البشر الليرالين المتنورين")، وهكذا.

5. في واقع الأمر تمت شرعنة هذه الصلة بين المحلية والاضطهاد بعد فترة من ذلك ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية رقم 169 التي وصفت فيها الشعوب المحلية أنها "محلية بالاستناد إلى تحدرهم من الجماعات التي تقيم في البلد، أو الأقليم الجغرافي الذي ينتمي إليه البلد في وقت الفتح أو الاستعمار" (ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية، المادة الأولى).

6. من الصعوبة بمكان تصديق ان بعضاً من أعضاء المجتمع الدولي كانوا لا يزالون ينظرون إلى سياسة الاستدماج بوصفها سياسة تقدمية في العام 1957. في نهاية القرن، بالطبع، أصبح يُنظر إلى الاستدماج - سواء أكان قسرياً أم طوعياً - بوصفه أحد أوجه الممارسات الأكثر ظلامية مثله مثل التطهير العرقي والتهجير القسري والإبادة الجماعية.

7. للإطلاع على المزيد بشأن هذه الانتقالة، ينظر كتاب غريفر (1994) الذي يضم مقالات مهمة عن الجهود المبذولة لحماية المعارف المحلية بوساطة حقوق الملكية الفكرية. وللإطلاع على أحدث الاصدارات، ينظر دراسة كوري هايدن (2003) الاثنوغرافية والنقدية عن عمليات اكتشاف المنتجات الجديدة المبنية على الموارد البايولوجية وتسويقها.

8. صادقت سبع عشرة دولة فقط من الدول الأعضاء على ميثاق الشعوب الأصلية والقبلية 169، منها اثنتا عشرة دولة في أمريكا اللاتينية. في الثالث عشر من ايلول عام 2007، تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان الخاص بحقوق الشعوب المحلية. ولم يصوت ضد الإعلان سوى أربع دول جميعها ديمقراطيات ليبرالية يسكن فيها العديد من الشعوب الأصلية هي كندا وأستراليا ونيوزلاند والولايات المتحدة.
9. خلافاً لذلك، لم يصادق أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية على البيان الخاص بحقوق الإنسان عام 1947. لمعرفة المزيد عن سلسلة الأحداث المعقدة التي قادت إلى اصدار البيان والأسباب التي أدت إلى إساءة تفسير هذه الأحداث، تنظر النقاشات في الفصل الثاني.

Bibliography

- 1- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 2- Alston, Philip, ed. 2000. *Promoting Human Rights through Bills of Rights: Contemporary Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- 3- ———. 2005. *Non-State Actors and* . Oxford: Oxford University Press.
- 4- ———. 2006. *The United Nations and Human Rights: A Critical Appraisal*. Oxford: Oxford University Press.
- 5- American Anthropological Association (AAA). 1947. Statement on Human Rights. *American Anthropologist* 49 (4): 539-543.
- 6- American Anthropological Association, Committee for Human Rights. 1999. Declaration on Anthropology and Human Rights. <http://www.aaanet.org/stmts/humanrts.htm>, accessed March 18, 2007.
- 7- ———. 2001. 1995-2000 Cumulative 5-Year Report. <http://www.aaanet.org/committees/cfhr/ar95-00.htm>, accessed January 20, 2008.
- 8- ———. 2002. Final report of the El Dorado Task Force, Vols. 1 and 2. http://www.aaanet.org/edtf/fnal/vol_one.pdf, http://www.aaanet.org/edtf/fnal/vol_two.pdf, accessed January 20, 2008.
- 9- Amit, Vered, ed. 1999. *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London: Routledge.
- 10- Amnesty International. 2007. About Amnesty International. <http://web.amnesty.org/pages/aboutai-index-eng>, accessed March 16, 2007.

- 11- Anaya, J. 1996. *Indigenous Peoples in International Law*. New York: Oxford University Press.
- 12- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- 13- Anghie, Antony. 2005. *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 14- Angle, Stephen C. 2002. *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 15- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, ed. 1992. *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania press.
- 16- ———. 2006. *African Constitutionalism and the Role of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 17- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, and F. Deng, eds. 1990. *Human Rights in Africa: CrossCultural Perspectives*. Washington, DC: Brookings Institution.
- 18- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 19- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace.
- 20- Arnold, Matthew. 2006 [1869]. *Culture and Anarchy*. New York: Oxford University Press.
- 21- Ash, Kristina. 2005. U.S. Reservations to the International Covenant on Civil and Political Rights: Credibility Maximization and Global Infuence. *Northwestern University Journal of International Human Rights* 3 at <http://www.law.northwestern.edu/journals/jihr/v3/7>.
- 22- Avruch, Kevin. 2006. Culture, Relativism, and Human Rights. In Julie Mertus and Jeffrey Helsing, eds., *Human Rights and Conflict: Exploring the Links Between Rights, Law, and Peacebuilding*. Washington, DC: U.S. Institute of Peace Press.

- 23- Barnett, H. G. 1948. On Science and Human Rights. *American Anthropologist* 50:352- 355.
- 24- Barnhart, Michael. 2001. Getting Beyond Cross-Talk: Why Persisting Disagreements Are Philosophically Nonfatal. In Lynda Bell, Andrew Nathan, and Ilan Peleg, eds., *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- 25- Bates, Daniel, and F. Plog. 1990. *Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.
- 26- Bauer, Joanne R., and Daniel A. Bell, eds. 1999. *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 27- Bauman, Zygmunt. 1991. *Intimations of Postmodernity*. New York: Routledge.
- 28- ———. 1998. *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- 29- Baxi, Upendra. 1999. Voices of Suffering, Fragmented Universality, and the Future of Human Rights. In Burns H. Weston and Stephen Marks, eds., *The Future of International Human Rights*. Ardsley, NY: Transnational Publishers.
- 30- ———. 2002. *The Future of Human Rights*. New Delhi: Oxford University Press.
- 31- Bayefsky, Anne F. 2001. *The UN Human Rights. Treaty System: Universality at the Crossroads*. Ardsley, NY: Transnational Publishers.
- 32- Bell, Daniel A., and Jean-Marc Coicaud, eds. 2007. *Ethics in Action: The Ethical Challenges of International Human Rights Nongovernmental Organizations*. New York: Cambridge University Press.
- 33- Bell, Lynda S. 2001. Who Produces Asian Identity? Discourse, Discrimination, and Chinese Peasant Women in the Quest for Human Rights. In Lynda S. Bell, Andrew Nathan, and Ilan

- Peleg, eds., *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- 34- Bell, Lynda S., Andrew Nathan, and Ilan Peleg, eds. 2001. *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
 - 35- Bennett, John W. 1949. Science and Human Rights: Reason and Action. *American Anthropologist* 50:329-336.
 - 36- Berlin, Isaiah. 1953. *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*. London: Weidenfeld and Nicolson.
 - 37- ———. 1958. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Clarendon Press.
 - 38- ———. 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
 - 39- ———. 1990. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. London: John Murray.
 - 40- Blaser, Mario, Harvey A. Feit, and Glenn McRae, eds. 2004. *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization*.
 - 41- London: Zed Books.
 - 42- Bloch, Maurice. 1983. *Marxism and Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
 - 43- Bobbio, Norberto. 1996. *The Age of Rights*. Cambridge: Polity Press.
 - 44- Borneman, John, ed. 2004. *The Case of Ariel Sharon and the Fate of Universal Jurisdiction*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
 - 45- Borofsky, Robert, ed. 2005. *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn from It*. Berkeley: University of California Press.
 - 46- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
 - 47- Bowen, John. 2003. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. New York: Cambridge University Press.

- 48- Boyle, Elizabeth Heger. 2002. *Female Genital Cutting: Cultural Conflict in the Global Community*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- 49- Brown, Chris. 1999. Universal Human Rights: A Critique. In Tim Dunne and Nicholas Wheeler, eds., *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 50- Brown, Wendy. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 51- Brown, Wendy, and Janet Halley, eds. 2002. *Left Legalism/Left Critique*. Durham, NC: Duke University Press.
- 52- Brysk, Alison. 2000. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 53- ———, ed. 2002. *Globalization and Human Rights*. Berkeley: University of California Press.
- 54- Bush, George W. 2005. President Discusses War on Terror and Upcoming Iraqi Elections. Speech given in Philadelphia, Pennsylvania, December 12. <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/12/20051212-4.html>.
- 55- Carter, Jimmy. 1978. The U.S. Commitment: Human Rights and Foreign Policy. Speech commemorating the 30th anniversary of the signing of the Universal Declaration of Human Rights. <http://usinfo.state.gov/products/pubs/hrintro/carter.htm>, accessed August 2, 2008.
- 56- ———. 2004. *The Politics of the Governed: Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press.
- 57- Cheah, Pheng. 2007. *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights*. Cambridge: Harvard University Press.
- 58- Cheah, Pheng, and Bruce Robbins, eds. 1998. *Cosmopolitics: Thinking and Feeling— Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- 59- Clarke, Kamari Maxine. 2008. *The International Criminal Court and the Micropolitics of Human Rights*. New York: Cambridge University Press.
- 60- Clay, Jason. 1982. Editor's Note. *Cultural Survival Quarterly* 6 (1): 1.
- 61- Claude, Richard Pierre, and Burns H. Weston, eds. 2006. *Human Rights in the World Community: Issues and Action*. Penn Studies in Human Rights. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 62- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- 63- Coicaud, Jean-Marc, Michael Doyle, and Anne-Marie Gardner, eds. 2003. *The Globalization of Human Rights*. Tokyo: United Nations University Press.
- 64- Cowan, Jane. 2006. Culture and Rights after *Culture and Rights*. *American Anthropologist* 108 (1): 9-24.
- 65- ———. 2007. The Success of Failure? Minority Supervision at the League of Nations. In Marie-Bénédicte Dembour and Tobias Kelly, eds., *Paths to International Justice: Social and Legal Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 66- ———. n.d. Were the Minorities Treaties about Justice? In Kamari Maxine Clarke and Mark Goodale, eds., *Mirrors of Justice: Law, Power, and the Making of History*. Unpublished manuscript.
- 67- Cowan, Jane, Marie-Bénédicte Dembour, and Richard A. Wilson, eds. 2001. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 68- Cushman, Thomas, ed. 2005. *A Matter of Principle: Humanitarian Arguments for War in Iraq*. Berkeley: University of California Press.
- 69- Darian-Smith, Eve, and Peter Fitzpatrick, eds. 1999. *Laws of the Postcolonial*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- 70- Dembour, Marie-Bénédicte. 2001. *Following the Movement of a Pendulum: Between Universalism and Relativism*. In Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour, and Richard A. Wilson, eds., *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 71- ———. 2006. *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 72- Dembour, Marie-Bénédicte, and Tobias Kelly, eds. 2007. *Paths to International Justice: Social and Legal Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 73- Descartes, René. 1999. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. 4th ed. Indianapolis: Hackett.
- 74- de Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- 75- de Varennes, F. 1996. *Language, Minorities, and Human Rights*. The Hague: Kluwer.
- 76- di Leonardo, Micaela. 1998. *Exotics at Home: Anthropologies, Others, American Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- 77- Dilthey, Wilhelm. 1911. Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. In Max Frischeisen-Köhler, ed., *Weltanschauung, Philosophie, und Religion*. Berlin: Reichl.
- 78- Diner, Hasia. 1995. *In the Almost Promised Land: American Jews and Blacks, 1915-1935*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- 79- Dionne, E. J., Jr. 2005. Cardinal Ratzinger's Challenge. *Washington Post*, April 19, A19.
- 80- Donham, Donald. 1999. *History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- 81- Donnelly, Jack. 1985. *The Concept of Human Rights*. New York: St. Martin's.

- 82- ———. 1997. *International Human Rights*. 2d ed. Boulder, CO: Westview.
- 83- ———. 2003. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 2d ed. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 84- ———. 2008. What Are Human Rights? U.S. Department of State, International Information Programs. <http://usinfo.state.gov/products/pubs/hrintro/donnelly.htm>, accessed August 2, 2008.
- 85- Douzinas, Costas. 2000. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing.
- 86- Dowdle, Michael. 2001. How a Liberal Jurist Defends the Bangkok Declaration. In Lynda Bell, Andrew Nathan, and Ilan Peleg, eds., *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- 87- Downing, Theodore E., and Gilbert Kushner, eds. 1988. *Human Rights and Anthropology*. Cambridge: Cultural Survival.
- 88- Dunne, Tim, and Nicholas J. Wheeler, eds. 1999. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 89- Dundes Renteln, Alison. 1988. Relativism and the Search for Human Rights. *American Anthropologist* 90: 56-72.
- 90- ———. 1990. *International Human Rights: Universalism Versus Relativism*. Newbury Park, CA: Sage.
- 91- Dworkin, Ronald. 1977. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 92- Dwyer, Kevin. 1991. *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East*. Berkeley: University of California Press.
- 93- Eberhard, Christophe. 2001a. Human Rights and Intercultural Dialogue: An Anthropological Perspective. *Indian Socio-Legal Studies* 23:99-120.
- 94- ———. 2001b. Toward an Intercultural Legal Theory: The Dialogical Challenge. *Social and Legal Studies* 10:171-201.
- 95- ———. 2003. *Droits de l'homme et dialogue interculturel*. Paris: Éditions des Écrivains.

- 96- Einstein, Albert. 1965. *Mozart: His Character, His Work*. Oxford: Oxford University Press.
- 97- Engle, Karen. 2001. From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947-1999. *Human Rights Quarterly* 23:536-559.
- 98- Englund, Harri. 2006. *Prisoners of Freedom: Human Rights and the African Poor*. Berkeley: University of California Press.
- 99- Eriksen, Thomas Hylland. 2001. Between Universalism and Relativism: A Critique of the UNESCO Concept of Culture. In Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour, and Richard A. Wilson, eds., *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 100- Erman, Eva. 2005. *Human Rights and Democracy: Discourse Theory and Global Rights Institutions*. Aldershot: Ashgate.
- 101-———. 2006. Cosmopolitanism: A Horizontal View. <http://www.irmgard-coninxstiftung.de/index.php?id=55>, accessed March 18, 2007.
- 102- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 103- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- 104- Falk, Richard. 1992. Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights. In Abdullahi Ahmed An -Na'im, ed., *Human Rights in Cross-Cultural Perspective: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 105-———. 2000. *Human Rights Horizons: The Pursuit of Justice in a Globalizing World*. New York: Routledge.
- 106- Finkelkraut, Alain. 1995. *The Defeat of the Mind*. New York: Columbia University Press.
- 107- Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.

- 108-Fox, Richard G., ed. 1991. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: SAR Press.
- 109-Freeman, Michael. 2002. *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*. Cambridge: Polity.
- 110-Friedlander, Judith. 1990. *Vilna on the Seine: Jewish Intellectuals in France Since 1968*. New Haven: Yale University Press.
- 111-Galipeau, Claude. 1994. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- 112-Galtung, Johann. 1994. *Human Rights in Another Key*. Cambridge: Polity Press.
- 113-Geertz, Clifford. 2000. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- 114-Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- 115-George, Susan. 2003. Globalizing Rights? In Matthew Gibney, ed., *Globalizing Rights: The Oxford Amnesty Lectures, 1999*. Oxford: Oxford University Press.
- 116-Gershenhorn, Jerry. 2004. *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 117-Gewirth, Allan. 1996. *The Community of Rights*. Chicago: University of Chicago Press.
- 118-Gledhill, John. 2003. Rights and the Poor. In Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell, eds., *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims, and Entitlements*. London: Routledge.
- 119-González, Roberto J. 2007. Phoenix Reborn? The Rise of the "Human Terrain System." *Anthropology Today* 23 (6): 21-22.
- 120-Goodale, Mark. 2002. The Globalization of Sympathetic Law and Its Consequences. *Law and Social Inquiry* 27 (3): 401-415.
- 121-———. 2005a. Empires of Law: Discipline and Resistance within the Transnational System. *Social and Legal Studies*. 14 (4): 553-583.

- 122-———. 2005b. Traversing Boundaries: New Anthropologies of Law. *American Anthropologist* 107 (3): 505-508.
- 123-———. 2006a. Ethical Theory as Social Practice. *American Anthropologist* 108 (1): 25-37.
- 124-———. 2006b. Introduction to "Anthropology and Human Rights in a New Key." *American Anthropologist* 108 (1): 1-8.
- 125-———. 2006c. Reclaiming Modernity: Indigenous Cosmopolitanism and the Coming of the Second Revolution in Bolivia. *American Ethnologist* 33 (4): 634-649.
- 126-———. 2006d. Toward a Critical Anthropology of Human Rights. *Current Anthropology* 47 (3): 485-511.
- 127-———. 2007a. Locating Rights, Envisioning Law between the Global and the Local. In Mark Goodale and Sally Engle Merry, eds., *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 128-———. 2007b. The Power of Right(s): Tracking Empires of Law and New Forms of Social Resistance in Bolivia (and Elsewhere). In Mark Goodale and Sally Engle Merry, eds., *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 129-———. 2009a. *Dilemmas of Modernity: Bolivian Encounters with Law and Liberalism*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 130-———. 2009b. Human Rights and Anthropology. In Mark Goodale, ed., *Human Rights: An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell.
- 131-———, ed. 2009. *Human Rights: An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell.
- 132-Goodale, Mark, and Sally Engle Merry, eds. 2007. *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 133-Goodhart, Michael. 2003. Origins and Universality in the Human Rights Debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization. *Human Rights Quarterly* 25:935-964.

- 134-———. 2005. *Democracy as Human Rights: Freedom and Equality in the Age of Globalization*. New York: Routledge.
- 135-Greaves, Tom, ed. 1994. *Intellectual Property Rights for Indigenous Peoples: A Sourcebook*. Oklahoma City: Association for Applied Anthropology.
- 136-Habermas, Jürgen. 2001. *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge, MA: MIT Press.
- 137-Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- 138-Hartney, Michael. 1995. Some Confusions Concerning Collective Rights. In Will Kymlicka, ed., *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- 139-Hatch, Elvin. 1983. *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- 140-———. 1997. The Good Side of Relativism. *Journal of Anthropological Research* 53 (3): 371-381.
- 141-Hayden, Cori. 2003. *When Nature Goes Public: The Making and Unmaking of Bioprospecting in Mexico*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 142-Hayner, Priscilla. 2002. *Unspeakable Truths: Facing the Challenges of Truth Commissions*. New York: Routledge.
- 143-Held, David. 1995. *Democracy and the Global Order: From the Modern Nation-State of Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 144-Herbert, Gary B. 2002. *A Philosophical History of Human Rights*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- 145-Hernández-Truyol, Berta Esperanza, ed. 2002. *Moral Imperialism: A Critical Anthology*. New York: NYU Press.
- 146-Herskovits, Melville. 1941. *The Myth of the Negro Past*. New York: Harper and Brothers.
- 147-Hobsbawm, Eric. 1962. *The Age of Revolution, 1789-1848*. New York: New American Library.

- 148-———. 1975. *The Age of Capital, 1848-1875*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- 149-———. 1987. *The Age of Empire, 1875-1914*. New York: Pantheon.
- 150-———. 1992. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 151-———. 1995. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Abacus.
- 152-Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- 153-Hood, Steven. 2001. Rights Hunting in Non-Western Traditions. In Lynda Bell, Andrew Nathan, and Ilan Peleg, eds., *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- 154-Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. 2002. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Ed. Gunzelin Schmid Noerr. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 155-Howard, Rhoda E. 1995. *Human Rights and the Search for Community*. Boulder: Westview.
- 156-Ignatieff, Michael. 1998. *Isaiah Berlin: A Life*. New York: Metropolitan Books.
- 157-———. 2001. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 158-———, ed. 2005. *American Exceptionalism and Human Rights*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 159-Iverson, Duncan. 2002. *Postcolonial Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 160-Jackson, Jean. 1995. Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupes, Colombia. *American Ethnologist* 22 (1): 3-27.
- 161-Kahn, Joel. 1989. Culture: Demise or Resurrection? *Critique of Anthropology* 9 (2): 5-25.

- 162-Kazin, Michael. 2006. The Gospel of Love. Review of *The Most Famous Man in America: The Biography of Henry Ward Beecher*, by Debby Applegate. *New York Times Book Review* (July 16).
- 163-Keck, Margaret, and Kathryn Sikkink. 1998. *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 164-Khagram, Sanjeev, James V. Riker, and Kathryn Sikkink, eds. 2002. *Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 165-Kleinman, Arthur, Veena Das, and Margaret Lock, eds. 1997. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- 166-Klug, Heinz. 2000. *Constituting Democracy: Law, Globalism, and South Africa's Political Reconstruction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 167-Knauff, Bruce. 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. New York: Routledge.
- 168-Korey, William. 1998. *NGOs and the Universal Declaration on Human Rights: "A Curious Grapevine."* New York: St. Martin's.
- 169-Kuper, Adam. 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 170-Kymlicka, Will. 1995a. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- 171———, ed. 1995b. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- 172-Laclau, Ernesto. 1996. *Emancipation(s)*. London: Verso.
- 173-Langlois, Anthony J. 2001. *The Politics of Justice and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 174-Lazarus-Black, Mindie, and Susan Hirsch, eds. 1994. *Contested States: Law, Hegemony, and Resistance*. New York: Routledge.
- 175-Lerner, Gerda. 1987. *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press.

- 176-Likosky, Michael. 2005. *Privatising Development: Transnational Law, Infrastructure, and Human Rights*. Leiden: Martinus Nijhoff.
- 177-———. 2006. *Law, Infrastructure, and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 178-Lutz, Ellen L. 2005. Cultural Survival: A Human Rights Organization. *Cultural Survival Quarterly* 28 (2): June 15.
- 179-Malkki, Liisa. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- 180-Mamdani, Mahmood, ed. 2000. *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*. New York: Palgrave.
- 181-Marchetti, Raffaele. 2005. Human Rights as Participatory Elements within a Global Democratic System. <http://www.irmgard-coninx-stiftung.de/index.php?id=48>, accessed March 18, 2007.
- 182-Marcus, George, and James Clifford, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- 183-Maritain, Jacques. 1949. *Introduction to Human Rights: Comments and Interpretation*. New York: Columbia University Press.
- 184-———. 1996. *Integral Humanism, Freedom in the Modern World, and A Letter on Independence*. Rev. ed. South Bend, IN: University of Notre Dame Press.
- 185-*Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 186-———. 2006a. *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: University of Chicago Press.
- 187-———. 2006b. Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle. *American Anthropologist* 108 (1): 38-51.

- 188-Mertus, Julie. 2005. *The United Nations and Human Rights: A Guide for a New Era*. New York: Routledge.
- 189-Mertus, Julie, and Jeffrey Helsing, eds. 2006. *Human Rights and Conflict: Exploring the Links Between Rights, Law, and Peacebuilding*. Washington, DC: U.S. Institute of Peace Press.
- 190-Messer, Ellen. 1993. Anthropology and Human Rights. *Annual Review of Anthropology* 22: 221-249.
- 191-———. 2002. Anthropologists in a World with and without Human Rights. In Jeremy MacClancy, ed., *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*. Chicago: University of Chicago Press.
- 192-———. 2006. Comment on "Toward a Critical Anthropology of Human Rights." *Current Anthropology* 47 (3): 502-503.
- 193-Midgley, Mary. 1999. Towards an Ethic of Global Responsibility. In Tim Dunne and Nicholas Wheeler, eds., *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 194-Mills, Kurt. 1998. *Human Rights in the Emerging Global Order: A New Sovereignty?* New York: Palgrave/St. Martin's.
- 195-Mills, Martin. 2003. This Turbulent Priest: Contesting Religious Rights and the State in the Tibetan Shugden Controversy. In Richard A. Wilson and Jon P. Mitchell, eds., *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims, and Entitlements*. London: Routledge.
- 196-Moore, Henrietta L., and Todd Sanders, eds. 2006. *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- 197-Morsink, Johannes. 1999. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 198-Mutua, Makau. 2002. *Human Rights: A Political and Cultural Critique*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 199-Nader, Laura. 1997. Controlling Processes: Tracing the Dynamic Components of Power. *Current Anthropology* 38 (5): 711-737.

- 200-———. 1999. In a Women's Looking Glass: Normative Blindness and Unresolved Human Rights Issues. *Horizontes Antropológicos* 5 (10): 61-82.
- 201-Nickel, James. 2007. *Making Sense of Human Rights*. 2d ed. Oxford: Blackwell.
- 202-Norris, Christopher. 1996. *Reclaiming Truth: Contribution to a Critique of Cultural Relativism*. Durham, NC: Duke University Press.
- 203-Nussbaum, Martha. 1996. Patriotism and Cosmopolitanism. In Joshua Cohen, ed., *For Love of Country*. Boston: Beacon.
- 204-———. 1997. Kant and Stoic Cosmopolitanism. *Journal of Political Philosophy* 5 (1): 1-25.
- 205-———. 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 206-Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, NC: Duke University Press.
- 207-Ong, Aihwa, and Stephen Collier, eds. 2005. *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell.
- 208-Ortner, Sherry. 1973. On Key Symbols. *American Anthropologist* 75:1338-1346.
- 209-Panikkar, Raimon. 1979. *Myth, Faith, and Hermeneutics: Cross-Cultural Studies*. New York: Paulist Press.
- 210-———. 1982. Is the Notion of Human Rights a Western Concept? *Diogenes* 120:75-102.
- 211-Peace Brigades International. 2007. <http://www.peacebrigades.org/>, accessed March 16, 2007.
- 212-Peffer, Rodney. 1990. *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 213-Perry, Michael J. 1998. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. Oxford: Oxford University Press.
- 214-———. 2006. *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 215-Postero, Nancy. 2007. *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- 216-Povinelli, Elizabeth. 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- 217-Preis, Ann-Belinda. 1996. Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique. *Human Rights Quarterly* 18:286-315.
- 218-Preiswerk. 1978. *The Place of Intercultural Relations in International Relations*. In *The Year Book of World Affairs*. London: Stevens and Sons.
- 219-Provost, René. 2005. *International Human Rights and Humanitarian Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 220-Rajagopal, Balakrishnan. 2003. *International Law from Below: Development, Social Movements, and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 221-Rapport, Nigel. 1998. The Potential of Human Rights in a Post-Cultural World. *Social Anthropology* 6 (3): 381-388.
- 222-Ratzinger, Joseph Cardinal. 1996. Relativism: The Central Problem for Faith Today. <http://www.ewtn.com/library/curia/ratzrela.htm>.
- 223-Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- 224-———. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- 225-———. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- 226-Riles, Annelise. 2000. *The Network Inside Out*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 227-———. 2006a. Anthropology, Human Rights, and Legal Knowledge: Culture in of Iron Cage. *American Anthropologist* 108 (1): 52-65.

- 228-———. 2006b. Comment on “Toward a Critical Anthropology of Human Rights.” *Current Anthropology* 47 (3): 503-504.
- 229-Risse, Thomas, Stephen C. Ropp, and Kathryn Sikkink, eds. 1999. *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 230-Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 231-———. 1993. Human Rights, Rationality, and Sentimentality. In Stephen Shute and Susan Hurley, eds., *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books.
- 232-Rosen, Lawrence. 1989. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 233-Ross, Fiona. 2003. Using Rights to Measure Wrongs: A Case Study of Method and Moral in the Work of the South African Truth and Reconciliation Commission. In Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell, eds., *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims, and Entitlements*. London: Routledge.
- 234-Sanford, Victoria. 2003. *Buried Secrets: Truth and Human Rights in Guatemala*. New York: Palgrave.
- 235-Sanjek, Roger, ed. 1990. *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 236-Santos, Boaventura de Sousa. 1995. *Toward a New Common Sense: Law, Science, and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- 237-Santos, Boaventura de Sousa, and César A. Rodríguez-Garavito, eds. 2005. *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 238-Sarat, Austin, and Thomas Kearns, eds. 2002. *Human Rights: Concepts, Contests, Contingencies*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- 239-Schmidt, Paul F. 1955. Some Criticisms of Cultural Relativism. *Journal of Philosophy* 70:780-791.
- 240-Sharma, Arvind. 2006. *Are Human Rights Western? A Contribution to the Dialogue of Civilizations*. New Delhi: Oxford University Press.
- 241-Shenk, Mary. 2006. Models for the Future of Anthropology. www.aaanet.org/press/an/0106/shenk.html, accessed March 18, 2007.
- 242-Skeel, David A., Jr. 2007. The Unbearable Lightness of Christian Legal Scholarship. *University of Pennsylvania Law School, Scholarship at Penn Law*. Paper 126. <http://lsr.nellco.org/upenn/wps/papers/126>.
- 244-Slaughter, Anne-Marie. 2004. *A New World Order*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 245-Slyomovics, Susan. 2005. *The Performance of Human Rights in Morocco*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 246-Smith, David Woodruff. 2005. "Phenomenology." In Edward N. Saltz, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL= <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/phenomenology/>.
- 247-Speed, Shannon. 2006. At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically-Engaged Activist Research. *American Anthropologist* 108 (1): 66-76.
- 248-———. 2008. *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 249-Spiro, Melford. 1986. Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Cultural Anthropology* 1 (3): 259-286.
- 250-———. 1996. Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science. A Modernist Critique. *Comparative Studies in Society and History* 38 (4): 759-780.
- 251-Steward, Julian. 1948. Comment on the Statement on Human Rights. *American Anthropologist* 50:351-352.

- 252-Stocking, George, ed. 1989. *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago: University of Chicago Press.
- 253-———. 1993. *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. History of Anthropology, Volume 7. Madison: University of Wisconsin Press.
- 254-———. 1996. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. History of Anthropology, Volume 8. Madison: University of Wisconsin Press.
- 255-Svensson, Tom G. 1992. Right to Self-Determination: A Basic Human Right Concerning Cultural Survival. The Case of the Sami and the Scandinavian State. In Abdullahi Ahmed An - Na'im, ed., *Human Rights in Cross-Cultural Perspective: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 256-Sweet, William, ed. 2003. *Philosophical Theory and the Universal Declaration of Human Rights*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- 257-Tate, Winifred. 2007. *Counting the Dead: The Culture and Politics of Human Rights Activism in Colombia*. Berkeley: University of California Press.
- 258-Theidon, Kimberly. 2004. *Entre projimos: El conflicto armado interno y la politica de la reconciliacion en el Peru*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 259-Thornberry, P. 2002. Minority and Indigenous Rights at the "End of History." *Ethnicities* 2 (4): 515-537.
- 260-Tierney, Patrick. 2000. *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*, New York: Norton.
- 261-Trouillot, Michel-Rolph. 1991. Anthropology and the Savage Slot. In Richard Fox, ed., *Recapturing Anthropology: Working in*

- the Present*. Santa Fe: School of American Research.
- 262-Turner, Terence. 1997. Human Rights, Human Difference: Anthropology 's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics. *Journal of Anthropological Research* 53:273-291.
- 263-United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization. 1969.*Four Statements on the Race Question*. Paris: UNESCO.
- 264-———. 2001. Universal Declaration on Cultural Diversity. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>.
- 265-United Nations, Statistics Division. 2005. *The World's Women 2005: Progress in Statistics*. http://unstats.un.org/unsd/Demographic/products/indwm/ww2005_pub/English/WW2005_Annex1_Statistical%20tables.pdf), accessed March 19, 2007.
- 266-Unnithan-Kumar, Maya. 2003. Reproductions, Health, Rights: Connections and Disconnections. In Richard Wilson and Jon P. Mitchell, eds., *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of, Claims, and Entitlements*. London: Routledge.
- 267-U.S. National Park Service. 2008. Jim Crow Laws. http://www.nps.gov/malu/forteachers/jim_crow_laws.htm.
- 268-Waltz, Susan. 1995. *Human Rights and Reform: Changing the Face of North African Politics*. Berkeley: University of California Press.
- 269-Washburn, Wilcomb. 1987. Cultural Relativism, Human Rights, and the AAA. *American Anthropologist* 89:939-943.
- 270-Wilson, Richard A. 2001. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 271-———. 2006. Afterword to "Anthropology and Human Rights in a New Key": The Social Life of Human Rights. *American Anthropologist* 108 (1): 77-83.
- 272-———, ed. 1997. *Human Rights, Culture, and Context: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

- 273-———. 2005. *Human Rights in the "War on Terror."* New York: Cambridge University Press.
- 274-Wilson, Richard Ashby, and Jon P. Mitchell, eds. 2003. *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims, and Entitlements.* London:
- 275-Wiredu, Kwasi. 1990. An Akan Perspective on Human Rights. In Abdullahi Ahmed An Na'im and Francis M. Deng, eds., *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives.* Washington, DC: Brookings Institution.
- 276-———. 1996. *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective.* Bloomington: Indiana University Press.

الاستسلام للمثالية أنثروبولوجيا حقوق الإنسان

مارك غوديل

يسلط كتاب (الاستسلام للمثالية: الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان) الضوء على الدور الذي أضطلع به علم الأنثروبولوجيا في التأسيس لمفهوم حقوق الإنسان ومحاولات تطويره. وعلى الرغم من أن بعض الكتابات الغربية تحاول تأكيد «عالمية حقوق الإنسان»، تؤكد دراسات أخرى ولاسيما في إطار علم الأنثروبولوجيا على نسبية المفهوم وحدوده الثقافية مؤكدة أهمية النظر في رؤية الحضارات الأخرى للإنسان وحقوقه انطلاقاً من الفلسفة التي تسود الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة، وهي التأكيد على التباين والتعددية في الثقافات والخصائص الحضارية لكل منطقة.

ان ما يتعرض له الإنسان في العديد من دول العالم ولاسيما العراق من انتهاكات مؤلمة لحقوقه في العيش الإنساني الكريم وفي حرياته الأساسية هو ما شجعتني على ترجمة (الاستسلام للمثالية: الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان)- وهو الكتاب الرابع في سلسلة الكتب التي أنوي بعد التوكل على الله ترجمتها الى اللغة العربية، وكلني أمل في ان تُسهم ترجمتي لهذا الكتاب في زيادة الوعي بأهمية العناية بقضايا حقوق الإنسان في مجتمعنا وترسيخ مكانتها بوصفها مجموعة متميزة من الممارسات الاجتماعية المرتبطة بأفكار معينة عن الكرامة الإنسانية.



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com